طه حسين
من الأزهر إلى السوربون
تأليف وترجمة: عبد الرشيد الصادق محمودي
المجلس الأعلى للثقافة
المشروع القومي للترجمة
462

المجلس الأعلى للثقافة

قالوا عن الكتاب عند صدوره بالإنجليزية :

«اليوم يضيف عبدالرشيد محمودى لبنة جديدة إلى جهوده العلمية المخلصة ...»

«إضافة جديدة وأصيلة ليس فقط فى سياق الدراسات المكتوبة باللغات الأوروبية وإنما هو أيضا فى السياق العربى ...»

«هو الدراسة النهائية لتطور فكر طه حسين الخصب»

Al-Ahram Weekly

«هذا العرض الممتاز لتعليم طه حسين»

Times Literary Supplement

«موثق بعناية شديدة ومصاغ بوضوح قاطع، وهو يدفع حتى العارفين منا بكتابات طه حسين إلى تنقيح فهمهم له ...»

Journal of Semitic Studies

«مساهمة جديرة بالترحاب وقد طال انتظارها»

Middle Eastern Book Reviews

«عمل يقوم على معرفة راسخة ويعد مساهمة هامة فى فهم المسعى العقلى لطه حسين»

Arabica

«من الممكن أن يقرأه الأخصائى وطالب الجامعة، ولكن بوسع القارئ العادى أن يستمتع بقراءته نظرا لوضوح عرضه».

Banipac

الغلاف إهداء من: د. أحمد مصطفى

المشروع القومى للترجمة

طه حسين

من الأزهر إلى السوربون

تأليف وترجمة
عبد الرشيد الصادق محمودى

٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٦٢
- طه حسين من الأزهر إلى السوربون
- عبد الرشيد الصادق محمودى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

هذه ترجمة لكتاب

Taha Husain's Education from

the Azhar to the Sorbonne

Abdelrashid Mahmoudi

Curzon Press, Surrey, U.K.

1998

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

الاختصارات المستخدمة فى الحواشى

م ك — **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين** (بيروت : دار الكتاب اللبنانى)

محاضرات — لويس ماسينيون ، **محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية**، تحقيق زينب الخضيرى (القاهرة ١٩٨٣).

محاضرة — « محاضرة لطه حسين عن إ . جويدى وك . أ . نالينو ود . سانتلانا وغيرهم من المستشرقين الذين درّسوا فى مصر » فى طه حسين ، **من الشاطئ الآخر ، كتابات طه حسين الفرنسية** ، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودى (القاهرة ١٩٩٧) .

«تقرير» — (ل.) ماسينيون ، تقرير : بعثة لإجراء دراسات عن اتجاهات الأفكار الفلسفية فى البلدان الناطقة باللغة العربية (يرد فى ملحق هذا الكتاب) .

EI^2 — *Encyclopaedia of Islam*, new edn.

JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society*

"l' Histoire " — Louis Massignon, "l'Histoire des doctrines philosophiques arabes à l'Université du Caire, La *Revue du Monde Musulman*, XXI (1912), pp . 149 - 157

تصـــدير

يسـعدنى أن أقدم إلى القراء هذا الكتاب الذى ألفتـه فى الأصل بالإنجليـزية كرسالة للدكتوراه (جامعة مانشستر، ١٩٩٥) . كانت بداية المشروع فكرة خطرت لى منذ عدة سـنوات ، وهى أن أدرس الدور الذى أداه طه حسين كوسيط بين الثقافات ، وبـدا لى عـندئذ أن الأمـر يقـتـضـى أن أبحث عن بذور النزعـة الحـداثـيـة والنزعـة الإنسـانية فى تعليم طه حسين ؛ فلمـا أقدمت على هذا البـحث وانهمكت فـيه وجـدت اهتمامى يتحول بالتدريج – وعلى نحو تلقائى – إلى تعليم طه حسين فى حد ذاته . وقد تأكد لدىّ مع تقدم البحث أن هذا التحول كان أمراً موفقًا وضروريًا ؛ فليس من الممكن أن نفـهم طه حسين فى نضجـه دون أن ندرس كيف تشكل تفكيره فى مراحل تعليمه المختلفة.

وقد بقى من الخطة الأصلية شىء ، لأن دراسة رحلة طه التعليمية أجريت ، وكان لا بد أن تجرى، مع مراعاة معاناته – على صعيد الخبرة الحية – ومعالجته – على صعيد الفكر – لالتقاء الشرق والغرب ، أو التقاء الثقافتين فى تعليمه : ثقافته العربية الإسلامية كما تلقاها فى الأزهر، والثقافة الغربية كما تلقاها فى الجامعة المصرية وفى السوربون .

ولقد حرصت بصفة عامة على أن تأتى الترجمة العربية مطابقة للأصل الإنجليزى ، فلم أتصـرف إلا فى حدود ضـيقة. فقد صوبت بعض الأخطاء التى تتـعلق بالحقائق (كالتواريخ مثلاً) أو ترجع إلى عدم الدقة فى ترجمة النصوص التى استشهدت بها ، وراعيت أن يكون النص العربى سليمًا سلسًا حتى لو اقـتـضـى الأمـر أن أضـحى بالحرفية ، كما تخففت من بعض الحواشى فى حالات قليلة بدا لى أنها لا تهم القارئ العربى أو أن من الممكن إدراجها فى حواش أخرى ؛ وأعدت كتابة المقدمة والخاتمة،

وأضفت إلى هذه الطبعة العربية ملحقًا ضمنته تقرير ماسينيون عن الفترة التى قضاها محاضرًا فى الجامعة المصرية .

وينبغى إذن أن أعرب عن شكرى لمؤنس طه حسين الذى كان دائمًا ودودًا ومستعدا للإجابة عن استفساراتى بشأن والده ؛ ولدانييل ماسينيون الذى أذن لى بأن أترجم وأنشر التقرير المذكور آنفًا ، وهو التقرير الذى لم ينشر أصله الفرنسى بعد ؛ وللأستاذ إدموند بوزورث الذى أشرف على الرسالة وكانت معونته العلمية والمعنوية ذات أهمية كبرى فى وصول البحث إلى نهاية سعيدة .

والواقع أننى تخيلت فى البداية أن اضطلاعى أنا نفسى بترجمة الكتاب لن يكون مهمة بالغة الصعوبة ، وسرعان ما تبينت كم كنت واهمًا . ولكننى وقد خضت غمار التجربة لم أستطع التراجع، وكان علىّ أن أتجرع الكأس المرة حتى ثمالتها . فما أشد سعادتى الآن وقد صارت المحنة طىّ الماضى وأصبحت قادرًا على أن أدفع بالكتاب إلى المطبعة !

عبد الرشيد الصادق محمودى

مقدمة

كثيرة هى الكتابات التى نشرت عن طه حسين ، فمازال عميد الأدب العربى يجتذب المؤلفين سواء أكانوا جامعيين أم من خارج الجامعة ، باحثين أم صحفيين ، ولكن كثيراً من هذه الأعمال غير جدير بالقراءة ، وقراءته مضيعة للوقت والمال الذى ينفق فى شرائه . ولقد وقع طه حسين ضحية للمغامرين والطامحين وأصحاب السجال والدعاية والهواة من كل صنف ، لا يختلف فى ذلك عتاة خصومه عن المعجبين به المفتونين ، فجميع هؤلاء لا يقرأونه بعناية دعك من أن يقرأوه بموضوعية .

والكل يعتقد أنه يعرف طه حسين ويحسن الكتابة عنه ، وقد اكتشف الجميع أن هناك صيغة أو صيغًا سهلة لركوب الموجة ، فما على الكاتب الطامح إلا أن يتخذ سمت الإفتاء فيحاكم الرجل فى دينه ويكفره ، أو أن يتقمص دور الوطنى الغيور فيتهمه بالعمالة أو ممالأة الصهيونية ، أو أن يتمسح به حتى يعود عليه من مجد الرجل شىء من الشهرة أو إعجاب الناس . وطه حسين يغرى كلا الفريقين : أسلوبه يتدفق سهلاً سلسًا لا التواء فيه ، ويبدو واضحًا شفافًا سواء اتسم بطابع الحديث الحميم أو بجلال الأستاذية والخطابة الفخمة، أسلوب يغرى خصومه والمعجبين به على السواء ويوهمهم جميعًا بأنهم يفهمون مراميه ، والكل لا يدرك أن السطح الأملس الشفاف يخفى فكراً يعتمل بالتوتر والتناقض .

والكتاب الذى أضعه الآن بين يدى القارئ محاولة لاستكشاف تلك الأعماق المضطربة ، فهو يتقصى مسيرة طه التعليمية من الكتّاب إلى السوربون ويقدم من ثم جزءاً من دراسة أوفى يتكفل بها المستقبل عن حياته الفكرية ككل . غير أن الكتاب رغم ضيق نطاقه يرتاد ويمهد الطرق المؤدية إلى الغاية القصوى ؛ فهو يتجاوز - فى عدة مواضع - حدود التعليم النظامى الذى تلقاه طه فى مصر وفرنسا ، ويتناول خبرته الحياتية أو لنقل موقفه الأساسى من الحياة ؛ كما يتطرق إلى محاولاته التى

استمر يبذلها فى مراحل نضجه لمصارعة التناقضات الناجمة عن التزامه بالوضعية والحداثة فى فترة شبابه . وليس ثمة مجال هنا للتهاون أو الرضى بظاهر الأشياء أو الجبن عن مواجهة المشكلات . وإنه لمن السذاجة أن نتخيل أن أزهريًا مثل طه حسين يمكن أن يتحول إلى الإيمان الصارم بالعقلانية والعلم وضرورة التحديث دون أن يكون لذلك التحول نتائج خطيرة مزلزلة ، أو أن نتظاهر بأن حياة طه سارت على نفس المنوال ، أو أنه كان ممثلاً بارعًا يؤدى دورًا أو أدوارًا لا صلة لها بواقع الأمر . فنحن بإزاء رجل متمرد متشكك لم يتورع عن الانقلاب على نفسه مرة بعد مرة ، وليس من حق الدارس أن يتحاشى النظر فى أوجه القلق والتقلب ، وفيما ترتب على ذلك من مشكلات حقيقية شائكة .

ولقد كان من الضرورى لكى يحقق الكتاب غاياته أن ألتزم بمنهج تاريخى صارم، وهو ما يعنى - بالإضافة إلى مراعاة التسلسل الزمنى - العناية بالتحليل النقدى والحرص على إبراز التغير والتطور .

من هنا كان تقديرى لكتاب الدكتور جابر عصفور المرايا المتجاورة (القاهرة ١٩٨٣) بوصفه أهم وأوفى دراسة للنقد عند طه حسين، يقترن باعتقادى أن منهجية الكتاب البنيوية تنال من قيمته إلى حد بعيد . ولما كنت أرفض ميل صاحب الكتاب إلى القول بأن فكر طه حسين النقدى لم يتعرض لأى تغير جوهرى وبأنه ظل دائمًا محصورًا فى نطاق صيغة توفيقية أو تلفيقية واحدة، فإنى أريد أن أعرض بدلاً من ذلك صورة أكثر حيوية ونشاطًا وأصدق - فيما أرجو - لذلك المفكر القلق الذى لم يحقق الاستقرار إلا فى مرحلة متأخرة من حياته، ولم يكن الاستقرار عندئذ إلا نسبيًا .

والواقع أن طه حسين ظل طيلة حياته ككاتب يحاول أن يوفق أو يؤلف بين عدة ثنائيات أو مناقضات ؛ فإلى جانب التقابل فى مجال النقد الأدبى بين ماهو موضوعى وبين ما هو ذاتى ، كانت هناك ثنائيات أخرى مثل الفرد فى مقابل المجتمع، والشرق فى مقابل الغرب، والعلم فى مقابل الدين . ولكن الاكتفاء بهذا القول لا يكفى لكشف الحقيقة كاملة فى حالة طه حسين، ولن تتكشف هذه الحقيقة إلا إذا فسرنا كيف نشأت تلك الثنائيات أصلاً ، وبينا كيف تطور تفكير طه حسين بشأنها ، وذلك أنه ظل

لفترة طويلة – وفى مراحل متعددة من حياته – يتصارع مع هذه المناقضات ويحاول أن يؤلف بين الطرفين المتقابلين فى كل منها . وقد تمخضت محاولاته عن طرق مختلفة فى التأليف أو التوفيق ، فما من ثنائية من الثنائيات التى ذكرناها إلا ووجدت لدى طه صيغًا متعددة للمصالحة . ومثال ذلك أنه لم يقنع قط بطريقة واحدة للمصالحة بين العلم والإيمان ، والأمر نفسه يصدق على المصالحة بين الشرق والغرب فى وحدة إنسانية جامعة ، وهلم جرا . وليس من المجدى أن نتمسك بالصيغة البنيوية المجردة ، صيغة التوفيق، للثنائية من الثنائيات، فننكر أو نغفل ما لحق بها من تغيرات بدعوى أنها ثانوية أوعارضة ، وذلك أن هذه التغيرات – أى ذلك القلق الدائم وتلك التجارب المتعددة فى طلب الاستقرار واليقين – هى السمة التى تميز طه حسين وتكشف عن جوهره وتعد أساسية فى تقدير تفرده وأصالته .

ولابد إذن من اتباع منهج تاريخى فى الدراسة ، ومما يعنيه وصف المنهج المتبع هنا بأنه تاريخى أن الدراسة قد أجريت من زاوية بعينها، ألا وهى موضوع اللقاء الثقافى بين أوروبا والعالم العربى فى العصر الحديث . وليس اختيار هذه الزاوية مما يحتاج إلى دفاع خاص ، فالموضوع مثار اهتمام فى الوقت الحاضر بالإضافة إلى أن طه عاش هذا اللقاء فى خبرته الشخصية، وكانت تلك الخبرة أضخم حدث فى حياته الفكرية بوصفه خريج الأزهر والجامعة المصرية الناشئة والسوربون . وصحيح أن كثيراً غيره من المصريين – من قبله ومن بعده – قد قطعوا الشوط من الكتّاب إلى السوربون، ولعلهم مروا فى وسط الشوط بالأزهر والجامعة المصرية ، ولكن حالة طه تظل فريدة بالإضافة إلى أنها غنية بالعبر، نظراً لأنه عاش اللقاء بحدة لا نظير لها واستخلص من تلك الخبرة النتائج على نحو منهجى ينفرد به فى كتابات شديدة الغزارة والتنوع رفيعة المستوى .

ولما كانت رحلة طه التعليمية قد درست من قبل ككل[١] أو بصفة جزئية وعلى نحو غير مباشر[٢] ، فقد ينبغى أن أبين لم كان الأمر يقتضى دراسة الموضوع من

(١) انظر أحمد علبى ، طه حسين ، قصة مكافح عنيد (بيروت ١٩٩٠) .
(٢) Miftah Tahar, *Taha Husayn, sa critique littéraire et ses sources françaises* (Tunis 1968)

جديد، ولماذا كنت أرجو لهذا العمل أن يسد كثيراً من الفجوات المعرفية فى هذا المجال . فقد رأيت على خلاف كل من سبقنى أن أتبع نهجًا ديناميكيًا فى الدراسة، مما يعنى أن أنظر إلى مختلف البيئات التعليمية التى مر بها طه بوصفها مجالات قوى يمثل فيها بطل القصة نفسه قوة قائمة بذاتها . فبينما أفدت بصفة خاصة من كتاب مفتاح طاهر، حاولت فى نفس الوقت أن أتجنب المزالق التى ينطوى عليها نهجه التحليلى الصرف فى دراسة التأثيرات ، وهو النهج الذى يقتصر على اكتشاف وحصر استعارات طه من المؤلفين الآخرين . فلقد توسعت وتعمقت فى تقصى تلك التأثيرات والمصادر، ولكننى حرصت مع ذلك على أن أضع البحث فى موضعه من السياق الحى المعنى سواء أكان الأزهر أم السوربون . وليس السياق الحى فى كل حالة إلا مجالاً تنشط فيه قوى مختلفة من بينها طه نفسه . فقد تتصارع تلك القوى على جذب اهتمامه أو تأييده بينما لا يقنع هو بدور المتلقى السلبى حامل الصفحة البيضاء التى تتلقى أى نقش يقع عليها، وإنما يؤدى دوراً فاعلاً . والقوى المشتركة فى المجال هى - من ناحية - المناخ المحيط بما فيه من أفكار (تدور حول قضايا واهتمامات كبرى) ومصالح ، وهى - من ناحية أخرى - استعدادات طه والتزاماته ومطامحه . فقد كان على طه فى كل حالة أن يحدد اختياراته، أن يبت فيما يأخذ وفيما يدع، ولكن المبدأ الذى يقوم عليه الاختيار يحدده إلى حد ما محاولته أن يحقق ذاته .

وتلك فيما أعتقد هى الطريقة الوحيدة التى تضمن لدراسة التأثيرات أن تؤتى أعظم الفائدة . ولتوضيح هذه الفكرة يمكننا أن ننظر فى الحالات الكثيرة التى تتعدد فيها المؤثرات على طه . يصدق هذا بصفة خاصة على وضعية طه المبكرة كما طورها فى مصر فى السنوات ١٩١١ - ١٩١٤ ، أى قبل سفره إلى أى بلد أجنبى أو إتقانه لأى لغة أجنبية . وهو يصدق أيضًا على شكله المتطرف فى صحة الشعر الجاهلى . وهى وجهة نظر بسطها فى سنة ١٩٢٦، ولكنها ذات تاريخ طويل يرجع إلى سنة ١٩١١ . ومما يبعث على الدهشة حقًا أن من كتبوا فى هذين الموضوعين يميلون بصفة عامة إلى تفسير موقف طه بالإشارة إلى تأثير واحد (نالينو مثلاً بالنسبة للحالة الأولى ، وشك ديكارت المنهجى بالنسبة للحالة الثانية) ، أو أنهم عندما يضطرون إلى الاعتراف بعدة تأثيرات يعجزون عن تحديد الدور الذى أداه كل تأثير أو المساهمة

التى قدمها . وليس من الممكن - فيما أعتقد - حل هذه المشكلات إلا عندما تدرس التأثيرات بوصفها قوى متفاعلة ، وقد تكون متنازعة فى نطاق المجالات المناسبة .

ولا مناص فى كتاب يركز على التقاء الثقافتين من أن تكون دراسة التأثيرات مهمة جوهرية، ولا بد لهذه الدراسة من أن تكون شاملة بقدر المستطاع، إذا أردنا أن نفهم مذهب طه حسين فى الحداثة، وهو المذهب الذى كان ثمرة لاستقباله ذلك اللقاء ومعاناته له وتفاعله معه . ولكن هذه الدراسة ينبغى أن يتوافر فيها من الحس المرهف والتمييز الدقيق ما يمكن من تقدير قيمة كل مؤثر ومدى إسهامه الحقيقى (فى مقابل المظاهر التى قد تكون خداعة) .

تتوقف القدرة على التمييز وإصدار الحكم فى هذا المجال على تحديد موقع كل تأثير فى تطور طه وفى المركب الفكرى الذى أتى به فى نهاية المطاف . فنظرية طه فى الشك فى صحة الشعر الجاهلى مركب فكرى بمعنى أن لها تاريخًا متعدد المراحل فضلاً عن أنها تنطوى على عناصر وتأثيرات متعددة . فإذا أردنا أن نزن قيمة تأثير ما كان علينا أن نحدد موقعه من ذلك التاريخ ومدى أهميته المنطقية فى تشكيل المركب النهائى . ينبغى بعبارة أخرى أن نبحث كيف تلقى طه تلك التأثيرات خلال تطوره وكيف وظف كلا منها وألف بينها جميعًا فى مركبه النهائى . وما دمنا قد نظرنا فى موقع كل تأثير من تطوره ومنتجه (بفتح التاء) النهائى ، فقد أدخلناه طرفًا فاعلاً وقوة قائمة بذاتها فى معترك القوى . وسوف يرى القارئ فى صلب الكتاب أمثلة عدة على تطبيق هذا المنهج فى دراسة التأثيرات .

ومؤدى ذلك كله أن هذا الكتاب ليس دراسة للتأثيرات التى تعرض لها طه حسين . إنه أساسًا كتاب فى الطريقة أو الطرق التى تعامل بها مع التأثيرات التى تلقاها فى إطار تعليمه وتكوينه ككاتب، أو لنقل فى إطار تحقيقه لذاته . لننظر على سبيل المثال فى الفترة الانتقالية (١٩٠٨ - ١٩١٠) التى التحق فيها طه بالجامعة المصرية وإن ظل طالبًا بالأزهر . كانت تلك هى الفترة البوتقة أو لنقل إنها كانت مجالاً لعدة قوى . فطه فى تلك المرحلة كان مازال تابعًا لشيخه الأزهرى سيد على المرصفى محافظًا على أصولية محمد عبده، ولكنه كان فى نفس الوقت واقعًا تحت تأثير أحمد

لطفى السيد ومفتونًا بدروس التاريخ كما كان يلقيها أساتذته المستشرقون ، وخاصة نالينو ، فى الجامعة . فهبنا أردنا أن ندرس تأثير تلك القوى المتعددة المتضاربة على طه . من حسن الحظ أننا نستطيع أن نفعل ذلك بأن نتقصى التأثيرات كما ظهرت فى كتاباته المبكرة التى تواكبت مع الفترة المذكورة وما تلاها حتى سنة ١٩١٤ . فلو أننا قنعنا بالمقابلة بين هذه الكتابات وبين كتابات الأعلام المذكورين وبتعداد استعارات طه من كل طرف لانتهينا إلى قائمة أو قوائم من البنود المتفرقة التى لا تفيد شيئًا فى معرفة ما حدث فى واقع الأمر، وتلك هى دراسة التأثيرات بالمعنى التحليلى الذى لا يؤدى إلى أى نتيجة، اللهم إلا القول بأن الطرف المتأثر كان سارقًا أو (على أفضل الفروض) جهازًا للتسجيل .

أما هذا الكتاب فهو لا يتبع تلك الطريقة التعيسة فى الدراسة، بل يرصد تنازع المؤثرات على عقل طه وموقفه من كل تأثير والنتيجة التى استقر عليها فى نهاية المطاف بعد تعرضه للشد والجذب . وذلك ما أعنيه عندما أقول إن طه كان هو نفسه قوة فاعلة فى معترك القوى، فقصة التأثير والتأثر برمتها لا معنى لها إلا إذا روعى فى روايتها اهتمامات طه ومصالحه ورغبته فى تحقيق ذاته .

أو لنأخذ مثالاً آخر نذكر فيه تأثيرًا واحدًا هو تأثير المستشرق الإيطالى نالينو . لقد كان هذا التأثير قويًا وكان له دور باق فى تفكير طه . فإذا اكتفينا بحصر استعارات طه من أستاذه الإيطالى لما عرفنا شيئًا عن حقيقة ما حدث . وذلك أن موقف طه من هذا التأثير كما يظهر فى كتاباته المبكرة قد تغير على مر السنين . ففى الفترة التى قضاها فى الجامعة المصرية مر هذا الموقف بثلاث مراحل : من التلقى السلبى والاستيعاب فى صمت مع المحافظة على مواقف قديمة إلى التمثل الإيجابى (بمعنى الاستيعاب مع التحليل وإعادة الصياغة بغية استخلاص صورة مفصلة متسقة من تعاليم الأستاذ) إلى التجاوز (تخطى الحدود التى رسمها الأستاذ ولم يحد عنها) . ولم تكن تلك التغيرات إلا حلقات فى تطور طه نحو الاستقلال عن أستاذه الإيطالى . وليس من الممكن إدراك هذه التغيرات إلا إذا وضعناه فى الاعتبار كقوة فاعلة .

وبفضل هذا المنهج التاريخى نستطيع أحيانًا أن نخاصم طه حسين نفسه فى تقديره لبعض التأثيرات التى تعرض لها . فالتأثير الأعلى صوتًا فى كتابات طه حسين ليس بالضرورة أهم التأثيرات ، والدين الذى يعترف به طه ويفيض القول فيه ليس بالضرورة أهم من دين لا يصرح به أو لا يشير إليه إلا تلميحًا . والمرجع النهائى فى الحكم ليس ما يصرح به طه حسين ، وذلك أن أقواله فى تقدير ديونه أقوال تخرج عن إطار المركب المنتج ، وهى أقوال تؤخذ فى الاعتبار دون أن تكون صادقة بالضرورة . ولابد من الرجوع فى نهاية المطاف إلى تطور طه كما وقع فعلاً (وليس كما يصفه هو نفسه) وإلى منتجه النهائى كما صاغه بالفعل ، فنتناول هذا وذاك بالتقصى والتحليل لنكتشف موقع كل تأثير منهما .

وهناك سمة أخرى تميز هذا الكتاب عن سابقيه، وهى تركيزه على فترات التكوين فى حياة طه حسين . وهو تركيز تمليه طبيعة الموضوع (تعليم طه حسين) كما يمليه المنهج التاريخى المتبع (وما يقتضيه من بحث عن البدايات) ؛ ولكن يمليه أيضًا تطور طه حسين نفسه، فهو ينتمى إلى فئة النوابغ الذين يتكونون فى فترة مبكرة من حياتهم . وذلك أن طه حسين قد تكون ككاتب ذى مشروع فى مرحلة الطلب . يدل على ذلك كتاباته الأولى التى تواكبت مع دراسته فى الجامعة المصرية وما تلاها من كتابات أنجزها أثناء دراسته فى فرنسا . وهناك إذن فترتان رئيسيتيان فى نطاق مرحلة الطلب والتكوين: فترة الدراسة فى الجامعة المصرية (١٩٠٨ - ١٩١٤) وفترة الدراسة فى فرنسا (١٩١٤ - ١٩١٩) . فى هاتين الفترتين وضعت الأسس لكل ما أنجزه طه حسين فى مراحل نضجه التالية . ولا يعنى هذا أنه توقف عن التطور فى هذه المراحل الأخيرة ، بل يعنى أنه لا سبيل إلى فهم هذه التطورات المتأخرة إلا بوصفها تطويرًا وتنقيحًا ونقدًا للأسس التى أرساها لمشروعه فى مرحلة التكوين .

وقد بذلت قصارى جهدى فى دعم البحث بالمصادر الأصلية . ورغم أننى أدرك أن الحصول على هذه المصادر مازال يقتضى مزيدًا من الجهود ، فإننى حاولت أن أفتح الباب على مصراعيه فيما يتعلق بالفترتين الرئيسيتين فى نطاق مرحلة التكوين . ففى الفترة الأولى بدأ طه يطلع ، وهو لم يزل طالبًا فى الأزهر ، على المعارف المدنية

والحديثة بفضل التقائه بأحمد لطفى السيد والتحاقه بالجامعة المصرية فور افتتاحها.
وقد حرصت فى هذه الحالة على أن أدرس على نحو منظم ما نشر من المحاضرات التى قدمت فى الجامعة ، وخاصة على يدى المستشرقين من أساتذة طه، وكتابات طه المبكرة التى مازالت مجهولة إلى حد بعيد ومهملة .

أما فيما يتعلق بالفترة الثانية التى شهدت تعليم طه فى فرنسا فقد حاولت أن أشق مسالك متعددة فى دراسة الكتابات ذات الصلة، ومنها الدروس التى تلقاها عن أساتذته فى السوربون ، والدراسات التى تتناول المناخ المحيط بما يعتمل فيه من أفكار ومصالح واهتمامات . فقد أصبح لدينا الآن محصول وفير من الكتابات التى تتناول العالم الأكاديمى والحياة الفكرية فى فرنسا عند منعطف القرن الماضى . ومن الكتابات ذات الصلة فى هذا السياق ما ألفه طه فى فرنسا، سواء أثناء إقامته فى مونبلييه أو فى باريس . وسوف يجد القارئ فى هذا الكتاب أول محاولة تبذل لدراسة هذه المؤلفات دراسة منهجية بهدف الكشف عن استجابة طه للمؤثرات الفرنسية أو دخوله طرفًا فى مجال القوى التى اجتمعت فى فرنسا .

وإنى لأرجو للمحصلة النهائية - التى هى فى المقام الأول عرض لتعليم طه وتمهيد لفهم التطورات التى طرأت على تفكيره فى المراحل التى تلت فترة الطلب والتكوين - أن تفتح المجال لدراسات أخرى من بينها على سبيل المثال إجراء دراسة مقارنة للثقافة الفرنسية والثقافة المصرية فى تلك الفترة من الزمان ، ودراسة استقبال طه - واستقبال مصر بالتالى - للوضعية وما ترتب على ذلك من صعود للعلوم الاجتماعية . وإذا كنت أعتقد أن حالة طه فريدة - وإن كانت نموذجية - فذلك لأنه تميز بين كل معاصريه بأنه كان أشدهم حماسًا وأقواهم مشاركة فى ذلك الاستقبال، وحالته فى الواقع هى بمثابة المحك فى دراسة قضية الاستشراق التى تثير فى الوقت الحاضر كثيرًا من الاهتمام وقضية الحوار أو الصراع بين الثقافات .

ولقد حاولت فى هذا العرض لتعليم طه حسين أن أحيى لدى القارئ حماس طه وقد لاح له فى الأفق اكتشاف علوم جديدة (دراسة الأدب، وتاريخ الأدب، والتاريخ، وعلم الاجتماع بدرجة أقل)، وينبغى أن أعترف هنا بأننى تأثرت فى ذلك بمقالة إدموند

ولسون البديعة عن اكتشاف ميشيليه لفيكو[١] . ولابد أن الأثر الذى خلفته تلك المقالة الممتعة التى قرأتها منذ مدة طويلة كان حاضراً فى نفسى عندما أقدمت على العمل الشاق من أجل الإحاطة بكل أطراف العملية التى استوعب طه المعارف الجديدة من خلالها . وإنى لأرجو أن أكون قد تمكنت بذلك من أن أثبت دور طه بوصفه أول مفكر عربى فى العصر الحديث استطاع أن يرفع مسألة المنهج التاريخى إلى شىء قريب من مستواها السابق المنسى لدى ابن خلدون، وأن ينشئ تاريخاً حديثاً للأدب العربى .

ومن الممكن عرض الخطة المتبعة فى تصميم هذا البحث كما يلى: يتضمن الفصل الأول عرضاً موجزاً لرحلة طه التعليمية مع التأكيد على معاناته للعمى كنوع من العزلة التى تستدعى بالضرورة الرغبة فى التحرر منها والخروج إلى العالم الرحب .

ويتناول الفصل الثانى تعليم طه فى الأزهر مع التأكيد على النزاع الذى قد لا يسترعى الانتباه وإن كان محتدماً بين تيار محافظ تمثله المؤسسة الأزهرية وبين اتجاه اصلاحى يمثله محمد عبده وأتباعه. وفى ذلك السياق على وجه التحديد درست سخط طه على الاسكولائية الأزهرية وتمرده عليها و «اكتشافه للأدب» .

أما الفصل الثالث فهو يبرز أخطر نقطة تحول فى حياة طه بأسرها ، لأنه يتناول لقاءه مع لطفى السيد وتعليمه فى الجامعة المصرية . وفى هذه المرحلة توصل طه إلى « اكتشاف » آخر، وأعنى بذلك اكتشافه للتاريخ .

ويستأنف الفصل الرابع هذه القصة فيتناول اكتشاف التاريخ كما تحقق فى الكتابات المبكرة لطه حسين .

ويدفع الفصل الخامس ببحث هذه الكتابات إلى مستويات أعمق، فهو محاولة لتمحيص وضعية طه المبكرة بغية تحديد البذور الأولى لاندفاعة نحو المستقبل يتخطى بها أساتذته الأوروبيين نحو المصادر الأصلية الفرنسية للفكر الوضعى .

(١) انظر Edmund Wilson, *To the Finland station. A study in the writing and acting of history* (New York 1947) , ch.I

ويستهل الفصل السادس المرحلة الكبرى الثانية فى تعليم طه حسين ، أى تعليمه فرنسا ، أولاً فى مونبلييه وبعد ذلك فى باريس . فبعد فترة تمهيدية وجيزة فى مونبلييه يذهب طه إلى السوربون ليجد أن الوضعية قد بلغت مرحلة الأفول، وهى مرحلة شهدت دخول المذهب فى فترة من الإرهاق والتحلل بعد أن تجاوز أزهى أيامه وتمخض عن عدة علوم اجتماعية ، وكان الوقت مناسبًا للنزعات التلفيقية أو محاولات المصالحة والتركيب .

ويتضمن الفصل السابع والأخير شرحًا يبين كيف عمد طه – وقد رفض الانحياز إلى أى من الأطراف فى الأزمة الوضعية – إلى وضع مجموعة من التركيبات أو المصالحات . والفصل إذ يتقصى هذه الجهود الرامية إلى المصالحة كما تواصلت بعد تعليم طه فى فرنسا، يرمى إلى إبراز هذه الجهود بوصفها سمات مميزة لفكره فى مراحل نضجه .

أما الخاتمة فتتضمن محاولة لتلخيص الرحلة بأسرها وتقييم أداء طه، مع الاهتمام خاصة بجانبين مترابطين من تفكيره وهما : مذهبه فى الحداثة ، ونزعته الإنسانية .

وقد ينبغى فى النهاية أن أوضح لماذا أتحدث عن خبرة طه فى مواجهة اللقاء مع الثقافة الأوروبية بصفة عامة بدلاً من الثقافة الفرنسية بصفة خاصة . فرغم أننا ينبغى أن نضع نصب أعيننا أن للثقافة الفرنسية أولوية بالنسبة لطه وأن اتجاهه غربيًا كان مركزًا على فرنسا خاصة، فإننا لا يجوز أن نغفل عن الموضوع فى سياقه الواسع . فأساتذة طه الأجانب فى الجامعة المصرية لم يكونوا جميعًا من الفرنسيين ، بل كان معظمهم من الإيطاليين (جويدى ، نالينو، سانتلانا، ميلونى) وكان من بينهم ألمانى (لتمان) . يضاف إلى ذلك أن تعليم طه فى فرنسا وتفكيره بعد ذلك كانا يتضمنان عنصرًا قديمًا (يونانيًا– رومانيًا) لا ينبغى أن نهمله فى دراسة مذهبه فى الحداثة أو نزعته الإنسانية . ولقد كانت فرنسا فى نظره هى أثينا القرن العشرين التى تلخصت فيها الثقافة الأوروبية والمتوسطية (الهلنية أصلاً) .

الفصل الأول

شوق إلى العالم

يحسن أن نبدأ دراستنا عن طه حسين باستعراض سريع لرحلته التعليمية كما رواها أساسًا في سيرته الذاتية ، أي كتاب **الأيام** .

ولد طه في سنة ١٨٨٩ في عزبة الكيلو بالقرب من مغاغة بمصر الوسطى لأسرة متواضعة الحال كثيرة الأبناء ، وفقد بصره في سن مبكرة [(١)] . وكانت الفرص التعليمية المتاحة له محدودة جدًا ؛ فقد ذهب إلى الكتّاب وحفظ القرآن في سن التاسعة، وكان من الممكن أن ينتهي تعليمه عند ذلك الحد وأن يكسب رزقه طيلة حياته كمقرىء للقرآن، ولكن كان من حسن حظه أن أباه أرسله وهو في الثالثة عشرة من عمره إلى القاهرة ليطلب العلم في الأزهر . وكان أقصى ما يتمناه والده له أن يحصل على شهادة العالمية التي تؤهله للتدريس في الجامعة الجليلة مع كل ما يترتب على ذلك المنصب من مزايا مادية ومعنوية . غير أن طه لم يحقق آمال أبيه ؛ وذلك أنه فقد اهتمامه بالعلوم الأزهرية وأثار من المتاعب ما عرضه لسخط سلطات الأزهر . وفي سنة ١٩٠٨ التحق بالجامعة المصرية أو الجامعة الأهلية كما كانت تسمى عند افتتاحها ؛ وتفرغ بعد فترة تفرغًا كاملاً لهذه الدراسة الجديدة . وفي سنة ١٩١٢ سقط (أو أسقط) في امتحان العالمية ، بيد أنه بعد ذلك بعامين حصل على أول دكتوراه تمنحها الجامعة الفتية، وذلك عن الرسالة التي أعدها عن أبي العلاء المعري؛ وفاز بمنحة للدراسة في فرنسا . وفي سنة ١٩١٧ حصل من السوربون على درجة

(١) ليس هناك اتفاق في الآراء حول السن التي فقد فيها طه بصره ، ولابد أنها كانت بين الثالثة والسادسة .

الليسانس فى الآداب ، وبعد ذلك بعام منحته السوربون دكتوراه الجامعة عن الرسالة التى أعدها عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . وفى سنة ١٩١٩ اختتم دراسته فى الجامعة الباريسية بدبلوم الدراسات العالية فى التاريخ القديم .

وعند هذه النقطة من الرحلة نجدنا مازلنا على مسافة بعيدة من ظهور طه ككاتب كبير وشخصية عالمية . ولكن مسيرته من كتّاب القرية إلى السوربون باهرة فى حد ذاتها ؛ فهى تدل على قدرته فى تلك المرحلة على أن يعبر – ولو إلى حد ما – ما وصفه أندريه جيد وصفًا سديداً بـ « الهوة الضخمة التى تبدو مستعصية على العبور فيما بين بدايات طه حسين ككائن منبوذ وبين إنجازه المجيد» [١] . وما كان لإنجازه حتى ذلك الحد أن يتحقق بدون القوة الدافعة التى حملته إلى غايات أبعد، وأعنى بذلك حاجته الراسخة الملحة إلى الضرب فى آفاق أوسع فأوسع. وذلك أن طه – على عكس العميان الذين صورهم ديدرو فى كتابه **رسالة عن العميان** والذين ولدوا مكفوفين – لم يتقبل قط عجزه ، ولم يقنع فى يوم من الأيام بعالم يخلو من النور والألوان [٢] . ولعل ذلك راجع إلى أنه عندما فقد بصره كان فى سن أتاحت له أن يذكر ولو على نحو باهت بعض سمات العالم المرئى وأن يقدر فداحة الخسارة التى حاقت به، ومن ثم كان وصفه لعاهته أوصافًا متعددة (مثل « الآفة » بل و« الشيطان الماكر» [٣].) بيد أن أبرز صورة رسمها للعمى هى تلك التى تشبهه بالسياج . ولمزيد من التحديد نقول إن شعوره بالإحباط إزاء عاهته جاء على شكل وعى حاد بدأ منذ سنواته الأولى ولم يفارقه طيلة حياته بأن النفاذ إلى العالم ممتنع عليه كأنه محجوب وراء ستار صفيق أو باب مغلق . بيد أن الحاجز فى حالة طه لم يكن مجرد عائق يحول بينه وبين العالم ؛ فقد كان يشعر أيضًا بأنه خطر حقيقى يتهدد وجوده ذاته، وكان العمى ينطوى

(١) انظر تصدير أندريه جيد للترجمة الفرنسية للمجلدين الأول والثانى من الأيام :
Taha Hussein, *Le livre des jours, tr. Jean Lecerf et Gaston Wiet* (Pairs 1949), p . 12

(٢) يقول طه حسين : « ... كان [الشخص الحبيب] يخيل إليه أنه يكشف له عن حقائق كانت مستخفية عليه ولم تكن غريبة بالقياس إليه كأنه قد عرفها فى الزمان البعيد الأول ، ثم نسيها دهرًا طويلاً ، فهو يذكرها بعد أن طال عهده بها » . **الأيام** ، م ك ، المجلد ١ (١٩٨٠) ، ص ٥٩٧ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٥٦٢ .

بالنسبة له على كل المخاطر التى تنجم عادة عن الاعتماد على الغير، وكان أسوأ هذه المخاطر أن يعامل معاملة الشيء[١] . والأدهى من ذلك أن بطل **الأيام** كان ينتهى به الأمر أحيانا إلى الشك فى وجود العالم الخارجى بل وفى وجوده هو نفسه[٢] .

ولذلك كان التغلب على ذلك الحاجز مسألة حياة أو موت، وكان عليه أن يجد لنفسه موطىء قدم فى العالم وإلا فقد نفسه ، ومن ثم اقترن هذا الوعى الحاد بذلك الحاجز الخانق بدافع لا يقل قوة إلى تخطيه .

وإنا لنجد كل تلك المعانى كامنة فى ذلك المشهد المشحون فى مستهل **الأيام** . ففى هذا المشهد الذى يحدد النغمة الأساسية للكتاب ككل يستدعى طه حسين أهم ذكرياته المبكرة فيقول : « إذا كان قد بقى له من هذا الوقت ذكرى واضحة بينة لا سبيل إلى الشك فيها، فإنما هى ذكرى هذا السياج الذى كان يقوم أمامه من القصب ، والذى لم يكن بينه وبين باب الدار إلا خطوات قصار، هو يذكر هذا السياج كأنه رآه أمس، يذكر أن قصب هذا السياج كان أطول من قامته، فكان من العسير عليه أن يتخطاه إلى ما وراءه ، ويذكر أن قصب هذا السياج كان مقتربًا كأنما كان متلاصقًا ، فلم يكن يستطيع أن ينسلّ فى ثناياه، ويذكر أن قصب هذا السياج كان يمتد من شماله إلى حيث لا يعلم له نهاية، وكان يمتد عن يمينه إلى آخر الدنيا من هذه الناحية، وكان آخر الدنيا من هذه الناحية قريبًا ؛ فقد كانت تنتهى إلى قناة عرفها حين تقدمت به السن ...»[٣] .

ومن المهم أن نلاحظ أن الطفل يتمكن فى نهاية المطاف من تخطى سياجه . كانت الأرانب فيما يقول مؤلف **الأيام** تتخطى السياج وثبًا أو انسيابًا بين قصبه . أما هو فكان « ... يعتمد على قصب هذا السياج مفكرًا مغرقا فى التفكير، حتى يرده إلى ما حوله صوت الشاعر قد جلس على مسافة من شماله، والتف حوله الناس وأخذ ينشدهم فى نغمة عذبة غريبة أخبار أبى زيد وخليفة ودياب، وهم سكوت إلا حين

(١) نفس المصدر ص ٥٧٧ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٥٩٤ .
(٣) نفس المصدر ص ٨ .

يستخفهم الطرب أو تستفزهم الشهوة، فيستعيدون ويتمارون ويختصمون، ويسكت الشاعر حتى يفرغوا من لغطهم بعد وقت قصير أو طويل ، ثم يستأنف إنشاده العذب بنغمته التي لا تكاد تتغير»[١] .

ومؤدى ذلك أن الطفل طه إذ يكتشف هذا الحاجز يجد أيضًا طريقه إلى الإفلات منه . فهو إن استعصى عليه في مشهد السياج أن ينتقل بجسمه لكي يكون بين مستمعي الشاعر ، فإنه يستطيع أن ينضم إليهم بسمعه وخياله وإحساسه بالجمال . والواقع أننا هنا بإزاء نمط ثابت من التفكير لا يفتأ يتردد في **الأيام** . فالكاتب يخبرنا مثلا أن الطفل كان يحرم على نفسه من ألوان اللعب والعبث كل شيء وكان أحب اللعب اليه أن يجمع طائفة من الحديد وينتحي بها زاوية من البيت أو أن يقف على إخوته أو أترابه فيشاركهم في اللعب « بعقله لا بيده »[٢] كما يروي مؤلف الأيام أن انصراف الطفل عن العبث حبب إليه الاستماع إلى القصص والأحاديث . ثم يروي في مشهد آخر كيف كان أبوه وطائفة من أصحابه يستمعون إلى القصص بينما يقعد الطفل منهم « مزجر الكلب وهم عنه غافلون ، ولكنه لم يكن غافلاً عما يسمع . بل لم يكن غافلاً عما يتركه هذا القصص في نفوس السامعين من الأثر»[٣] .

وقد كان إدراك الطفل في تلك السن المبكرة أن استخدام العقل يمكن أن يعوض عن قصور البدن فيلغي المسافة التي تفصل بينه وبين الغير ويوسع بذلك حدود عالمه هو الأساس الذي قام عليه مشروع تعليمه بأكمله بل رحلة حياته ذاتها . ففي عين اللحظة التي تحقق فيها ذلك الاكتشاف انفتح أمامه الطريق إلى الخروج من محبسه، ومن هنا استوعب كل ما كان باستطاعة البيئة الريفية أن تقدمه داخل الكتّاب أو خارجه من معارف شفوية، بما في ذلك القرآن والقصص والأشعار الشعبية والتعاويذ السحرية وتعديد الريفيات الموقّع .

وفي الجزء الثاني من **الأيام** ، حيث ينصب الاهتمام الرئيسي على تعليم طه في الأزهر، تتأكد فكرة التعليم بوصفه وسيلة لدخول العالم ، وذلك أن المؤلف إذ يصف

(١) نفس المصدر ، ص ٩ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٢٧ .
(٣) نفس المصدر .

هذه المرحلة بالتفصيل يدرجها ويرسخها فى إطار خبرة البطل الحية إذ يحاول الانطلاق من محبسه . ولذلك نجد تصويراً مسهباً لحياة الطالب - وقد صار صبيًا فى الثالثة عشرة من عمره - وهى تسير وفقا لمجراها العادى فى ثلاثة «أطوار».
فالطور الأول يشمل حياة الطفل فى «بيئته القريبة» أى فى حيز من المكان يمتد من موقع الصبى فى الغرفة التى يشارك فيها أخاه حتى يشمل البناء كله . ويلى ذلك الطور الثانى الذى يطابق مسيرة الصبى من مسكنه إلى الأزهر. وفى الطور الثالث والأخير يدخل الصبى فناء الجامع العريق ويصبح قاب قوسين أو أدنى من « بحر العلم » . وهكذا تتخذ حياة الصبى الطالب فى الأزهر شكل رحلة فى بيئة لا تفتأ تتسع . ففى البداية يوجد الطفل حبيس المكان المخصص له فى الغرفة حيث يقاسى شر الوحدة والظلام. فإذا خرج فى الصباح المبكر قاصداً الأزهر بدأ ينعم بقدر محدود من الشعور بالحرية، وهو قدر محدود لأن طريقه تعبر به حارة قذرة بائسة موبوءة بالوطاويط. يقول مؤلف الأيام: "ومايزال الصبى ماضيًا فى طريقه ... حتى يبلغ موضعًا ينحرف فيه قليلاً نحو الشمال، ثم يندفع فى طريق ضيقة أشد الضيق، ملتوية أشد الالتواء، قذرة أشد القذارة، قد استقر فيها هواء فاسد كل الفساد، انعقدت فيه روائح كريهة منكرة ، وانبعثت فيه بين حين وحين أصوات نحيلة ضئيلة تصور البؤس وتبين عن الضر وتلح فى السؤال، يبعثها وقع الخطى كأن أصحابها لا يحسون الحياة إلا بآذانهم، فهم يدعونها كلما سمعوها ، وتتجاوب فيها أصوات أخرى قصيرة غليظة مختنقة متقطعة، هى أصوات هذه الطير التى تحب الظلمة وتأنس إلى الخلوة وتألف الخراب، وربما اختلطت هذه الأصوات بخفق الأجنحة، وربما دنا هذا الخفق من أذن الصبى أو من وجهه فأخافه وأفزعه، وإذا يده ترتفع فجأة وعلى غير إرادة لتحمى وجهه أو أذنه، وإذا قلبه يخفق خفقًا خفيفًا متصلاً»[١] .

وبعد هذه المحنة المروعة يسير الصبى قليلاً حتى يصل فى نهاية المطاف إلى الأزهر، وهو لا يجد الراحة والأمن إلا فى هذا الطور الثالث من يومه، وذلك أنه يدخل صحن الجامع الأزهر فيتلقاه نسيم الصبح بالتحية ويملأ قلبه أمنًا وأملاً كأنه قبلات

(١) نفس المصدر ، ص ١٦٣ .

أمه. وهنالك تصبو نفسه إلى العلم وقد أصبح فيما يبدو قريباً غاية القرب : «وكان قد سمع من أبيه الشيخ ومن أصحابه الذين يجالسونه من أهل العلم أن العلم بحر لا ساحل له ؛ فلم يأخذ هذا الكلام على أنه تشبيه أو تجوز، وإنما أخذه على أنه الحق كل الحق ، وأقبل إلى القاهرة وإلى الأزهر يريد أن يلقى نفسه فى هذا البحر فيشرب منه ثم يموت فيه غرقًا»[١] والواقع أن الرحلة موصوفة على هذا النحو صورة مفصلة من البنية التى يقوم عليها مشهد السياج الذى يطالعنا فى بداية **الأيام** . بل ويقوم عليها الجزء الأكبر من قصة تعليم طه كما رويت فى **الأيام**، فالعذاب الذى يعانيه البطل فى محبسه بادئ ذى بدء يجد حله السعيد فى حركة تتجه إلى الخارج وتتخذ شكل رحلة مطولة نحو معرفة بلا حدود . وهذا الدافع نحو الخارج هو الذى حمل طه فيما بعد إلى السوربون وإلى ما هو أبعد منها ، وهو دافع لا يكف عن العمل لأن أزمة العزلة والانتماء لا تفتأ تتكرر. ولسوف يأتى وقت يتبين فيه أن العلم الأزهرى ضيق وخانق بعد أن كان مطلباً يسعى إليه بحماس يبلغ حد النشوة . بل ولسوف يأتى وقت يبدو فيه أن العلم على الإطلاق حاجز .

حدث هذا أثناء مقام طه فى باريس كطالب فى السوربون . ففى باريس على وجه التحديد، حيث اتسعت آفاقه إلى حد بعيد واستطاع أن يروى تعطشه إلى المعارف الغربية، مر بأسوأ شكوكه فى قيمة العلم فى النفاذ إلى العالم ؛ وذلك أنه عندما فتنه سحر قارئته ذات « الصوت العذب » (والتى صارت فيما بعد رفيقه الدائم وزوجه) ولاح له من بعيد بعيد إمكان الحب شعر أن جده فى طلب التفوق الدراسى كان بغير طائل لأنه لم يقربه قيد أنملة من الأشياء ، وكان أن شعر حينذاك أنه غريب فى مصر غريب فى فرنسا، وعانى أكثر شكوكه تطرفًا فى وجود العالم الخارجى ووجوده هو نفسه[٢] .

ومما حدث فى تلك الفترة أيضًا أن "صوت أبى العلاء" صار يلح عليه إلحاحًا أيما إلحاح ليحثه – فيما يبدو – على الثبات والمثابرة فى طلب العلم ويحذره من مغبة

(١) نفس المصدر ، ص ١٧٠

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٩٤ .

الاعتماد على الغير[1] . بيد أن الأمور اتخذت مساراً مختلفًا ولم يستطع طه أن يستمع إلى نصيحة مرشده واختار اختياراً لا رجعة فيه أن يوثق علاقته بالدنيا .

ولقد كان للحب دور حاسم فى تطور طه؛ فقد قربه من الطبيعة إلى أقصى حد ممكن . يقول صاحب **الأيام** : « كان [الشخص الحبيب] يحدثه عن الناس فيلقى فى روعه أنه يراهم وينفذ إلى أعماقهم، وكان يحدثه عن الطبيعة فيشعره بها شعور من يعرفها من قرب . كان يحدثه عن الشمس حين تملأ الأرض نوراً، وعن الليل حين يملأ الأرض ظلمة، وعن مصابيح السماء حين ترسل سهامها المضيئة إلى الأرض، وعن الجبال حين تتخذ من الجليد تيجانها الناصعة، وعن الأنهار حين تجرى عنيفة والجداول حين تسعى رشيقة، وعن غير ذلك من مظاهر الجمال والروعة ومن مظاهر القبح والبشاعة فيمن كان يحيط به من الناس، وفيما كان يحيط به من الأشياء .»[2]

وبفضل الحب أيضًا بدأ طه يتغلب على خجله وميله الطبيعى إلى الابتعاد عن الغير وأن يدخل مجتمع البشر[3] - إذا صح هذا التعبير. وما إن أتيحت له هذه القاعدة الصلبة حتى أخذ يشق لنفسه طرقًا فى العالم شتى بوصفه صاحب علم وصاحب عمل على حد سواء، واستطاع من ثم أن يتصدى بمتعة وبراعة فائقة لمختلف أدواره كأستاذ جامعى وكاتب ورجل إدارة وسياسة وشخصية اجتماعية وعالمية ورحالة ومرتاد للمسارح وسائح "يشاهد" المواقع التاريخية والمناظر الطبيعية .

وهكذا اقترب من الأشياء كأقصى ما يكون الاقتراب؛ ولكن ذلك لم يكن يكفيه لكى يأنس إلى العالم . وما كان لشىء أن يرضيه تمام الرضى إلا أن يتعرف على الطبيعة كما هى متاحة للبصر مفتوحة للحركة الحرة المستقلة . ولذلك ظل يشعر من

(١) ذلك هو تفسيرى لهذا الجزء من القصة ، لأن مؤلف الأيام لا يصور بدقة الظروف التى أحاطت بقصة حبه . وقد كان من رأى أبى العلاء - كما يروى طه حسين - أن العمى « عورة » . (نفس المصدر ، ص ٥٦٣ و٥٦٩) . وكان يشكو لأنه رجل مستطيع بغيره (نفس المصدر ، ص ٥٧٦ - ٥٧٧) : كما جعل حياته وقفًا على الدرس محرمًا على نفسه ما أباح الله من طيبات الحياة (نفس المصدر ، ص ٥٨٥) .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٩٧ .

(٣) كان طه يرى نفسه فى كلمة أبى العلاء حين قال إنه إنسى الولادة وحشى الغريزة (نفس المصدر ، ص ٥٩٣) .

حين إلى آخر أن « الباب المغلق » لم ينفتح بعد على مصراعيه وأن بعض الأشياء مازال مغموراً بالظلام . ومن ثم كان تعرضه بين الحين والآخر لحالات من الانقباض ونوبات من الاكتئاب[١] وشعور لا يفتأ يلح عليه أنه قد حلت به لعنة . ويستطيع القارىء الذى ينشد مثالاً على ذلك أن ينظر فى الفصل الأخير من الجزء الأول من الأيام حيث يتجه المؤلف بالخطاب فجأة إلى ابنته فيذكرها بما قص عليها ذات يوم من قصة «أوديب ملكًا» وقد خرج من القصر بعد أن فقأ عينيه لا يدرى كيف يسير فقادته ابنته أنتيجون[٢] .

ولكن مما يدل على قوة طه وتماسكه رغم كل شيء أنه لم يستسلم لليأس قط وأنه على عكس ذلك استمد من وجوده المهدد ذاته دافعًا قويًا إلى العمل . وصحيح أنه كان إنسانًا متشائمًا كما رُوِى نقلاً عن مؤنس طه حسين[٣] . بيد أن هذا التشاؤم لم يحل دون تفاؤله فى مجال العمل. ومن حسن حظه أنه رزق طبعًا براجماتيًا ، فلم يكن بالرجل الذى يستغرقه إحساسه بالنكبة التى حلت به، ولم تكن حالاته السوداوية إلا مقدمات لتفجر طاقاته الإبداعية . ومن الطريف فى هذا الصدد أن نرى كيف شخّص هو نفسه مشاعر السأم والتشاؤم بوصفها نتيجة للتفكير فى النفس وتحليلها أكثر مما ينبغى وكيف أنه كان يعتقد أن النشاط هو العلاج الوحيد. يقول فى هذا الصدد: "لا أميل إلى أن يفكر الإنسان فى نفسه كثيراً؛ فالإنسان لا يستحق هذا التفكير، وإنما أميل إلى أن يشغل الإنسان نفسه بالقراءة والحديث والعمل والاستمتاع بلذات الحياة التى أباحها الله والأخلاق »[٤] .

(١) تروى سوزان طه حسين فى مذكراتها عن حياتها مع زوجها أنه كثيراً ما كانت تنتابه نوبات سوداء مخيفة وأنه كان عندئذ يحبس نفسه وراء صمت شرس مخيف كأنه سقط فى حفرة لا يستطيع أى شيء أن ينتزعه منها . أنظر كتابها معك ، ترجمة بدر الدين عرودكى (القاهرة ١٩٧٩) ، ص ١٠٧ . لاحظ أن الأصل الفرنسى لم ينشر .

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ – ١٤٣ .

(٣) انظر تصدير كاردينال فيليب لقصة أديب لطه حسين :
Taha Hussein, *Adib ou l'aventure occidentale*, tr. Amina et Moenis Taha - Hussein (Paris 1998) p. 15 -16

(٤) طه حسين ، « فى الطريق » فى م ك ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٧ – ١١٥ ، ص ١١٤ – ١١٥ .

وبفضل هذا الموقف الإيجابى لم يستسلم طه قط لإغراء حياة الاعتزال كما ارتآها أبو العلاء . ورغم أنه كان دائمًا يرى فى الشاعر الحكيم مثله الأعلى فإن الخطة التى اقترحها هذا الأخير لم تكن إلا احتمالاً نظريًا . فواقع الأمر هو أن طه كان دائما إنسانًا اجتماعيًا محبًا للاختلاط عميق الانخراط فى الحياة الثقافية والسياسية فى بلاده ولم يكن قط عزوفا عن المطامح الدنيوية أو زخرف الشهرة والمجد .

وقد تعلم مع مرور الزمن أن يعامل أبا العلاء كأنه ذاته الأخرى وإن لم يكن يمثل إلا جزءًا من نفسه. فلقد ظل يعزه ويقدر وجهة نظره، ولكن ذلك كان قصارى جهده. يتضح هذا فى كتاب مع **أبى العلاء فى سجنه** (١٩٣٩) الذى ألفه طه فى مرحلة نضجه ، فهو يحرص فيه حرصًا خاصًا على التعاطف مع « صاحبه » القديم وتفهم عمله من الداخل . وإنه لمن اللافت للنظر كيف انعكست الأدوار تمامًا فى هذا الكتاب نفسه، فطه الآن هو الذى ينتقد صديقه – متوخيًا بطبيعة الحال أقصى درجات الرفق– لصرامة منطقه وتشدده فى طلب الكمال؛ وهو الذى ينصح بالاعتدال والواقعية. وأبو العلاء لا بد أن يكون فى نهاية المطاف أحد الفلاسفة الذين كان يقصدهم طه عندما كتب يقول إنهم اتخذوا مذهب التشاؤم دينًا لهم لأنهم فكروا فى أنفسهم وحللوها ودرسوها أكثر مما ينبغى[(١)] .

كان عميق التشاؤم ؛ وقد كان مع ذلك متفائلاً. وليس من وسيلة لفهم هذه المفارقة إلا الفكرة التى شرحناها فيما تقدم؛ وهى أن وعى طه الحاد بأنه حبيس قد اقترن منذ سن مبكرة بالدافع الذى لا يقل عن ذلك قوة نحو الفكاك من المحبس. ويستدل مما يقوله مؤلف **الأيام** أن خبرة البطل بالحاجز بوصفه عقبة كأداء وتحديًا حافزًا على حد سواء تسبق سائر الخبرات والمعارف وتقوم منها مقام الأساس. وقد أصاب جاك بيرك عندما تحدث فى هذا الصدد عن « مقدمة وجودية » أو ما يشبه الكوجيتو [الديكارتى] الذى يرتكز عليه كل ما أتاه طه من أعمال[(٢)] .

(١) نفس المصدر ، ص ١١٥
(٢) انظر ما يقوله فى هذا الصدد جاك بيرك فى تقديمه للمختارات التى نشرها لطه حسين فى كتاب : Taha Hussein, *Au delà du Nil*, ed. Jacque Berque (Paris 1977) p. 13 للاطلاع على تطوير لفكرة بيرك فى دراسة مفصلة للجوانب الديكارتية فى فكر طه حسين ، انظر عبد الرشيد الصادق محمودى ، «طه حسين وديكارت» ، فصول ، المجلد (٣) (يوليه / أغسطس / سبتمبر ١٩٩٣) ، ص ١٠٤ – ١١٣

وبناء على ذلك نستطيع أن نرى بسهولة لماذا أخطأ أنور لوقا فى آرائه عن دور القرآن الأساسى فى تشكيل النزعة الإنسانية لدى طه . فقد كتب يقول: "فى سن التاسعة تمكن [طه] من حفظ القرآن بأكمله. وهو إن لم يكن قد استوعب محتواه فقد أتقن حفظه من حيث شكله ، وكان يجد متعة كبيرة فى فصاحة آياته الرنانة و تتردد فى خاطره حكمته الفياضة ، وكانت بعض التعبيرات تعلق بذهنه أو تراوده وهو وحده وتوحى له بأفكار. وفى السن التى ينهمك فيها الأطفال فى ألعابهم أصبح هو حافظًا للكتاب، واتسع عالمه الصغير على نحو خارق بحيث أصبح يشمل الخليقة بأسرها، وصار عندئذ يتجاوز حدود القرية بل وأفق القاهرة المرتقب ليشمل كل بنى الإنسان الذين يخاطبهم القرآن سواء أكانوا من الأخيار أم الأشرار. وطفق طه يرى الجنس البشرى من حيث علاقته بالله. وينبغى إذن أن ننوه بدور هذا الانفتاح المبكر على ما هو كونى فى تطور وعى طه، فلقد كان من الأهمية بمكان؛ فبذلك تشكل إطار انتظم فيه على نحو تلقائى كل ما تلا ذلك من العناصر التى خطرت للمفكر »[١] .

إنه لمما يصعب تصديقه أن يقال إن القرآن الذى حفظه طه فى سن التاسعة قد ساعده على توسيع حدود عالمه بحيث تشمل البشرية جمعاء . وليس من الممكن دعم هذا الزعم بأى من أقوال طه سواء أكانت صريحة أم ضمنية ، وإنما يستدل من أقواله -كما بينا – أن هذه الحدود بدأت تنبسط بداية من نقطة وقوفه حيال سياج القصب ونتيجة لتلك الخبرة الأولية التى وصفناها فيما تقدم .

وهذه الخبرة هى التى يمكننا أن نقول إنها تسبق بزمن طويل وعلى نحو غير مباشر نزعة طه الإنسانية كما تكونت فيما بعد . غير أننا ينبغى ألا نستبق الأحداث وأن ندع القصة تتكشف شيئًا فشيئًا وفقًا لمنطقها ذاته . ومن الواضح فى المرحلة التى نحن بصددها أن هذه الخبرة ذات طبيعة أساسية، فهى نظرًا لصدورها عن عجز طه الطبيعى تتركز على العالم فى جانبه المادى وبعده المكانى. وانطلاقًا من نقطة المنبع تلك فى مشهد السياج ينبسط العالم على شكل دائرة لا تفتأ تتسع. وتلك هى

(١) Anouar Louca, " *Taha Hussein et l 'Occident* ", *Cultures*, Vol . II(1975) p. 119

البنية التى اختارها طه لقصته؛ وليس هناك ما يدعونا إلى أن نظن أن حياته فى واقع الأمر سارت على نحو مباين.

ويمكن أن يقال بصفة عامة إن توجه طه نحو العالم لم يصدر عن أى معتقد واع أو غير واع أو أى مذهب أو نظرية . وغنى عن الذكر أن خبرته تلك قد أثرت فيها وشحذتها البيئة الاجتماعية والثقافية التى عاش فيها . ولنا أن نفترض أيضاً أن ما اعتنقه من نظريات أو مذاهب فيما بعد قد لعب دوراً فى ترسيخ تلك الخبرة وتفصيل معالمها والتعبير عنها، ولكن ليس من الممكن أن نشك من ناحية أخرى فى أن استعدادات طه المبكرة، أى مقته لمحبسه و شوقه للحرية، يفسر- ولو إلى حد ما - قابليته فى مراحل لاحقة لاتباع اختيارات أقرب إلى العقل مثل درس الأدب - من حيث تناقضه مع الاسكولائية الأزهرية - والنزعة التاريخية والمذهب الإنسانى .

الفصل الثانى

من علوم الدين إلى درس الأدب

من السهل على الباحث الذى يريد أن يروى قصة تطور طه وتحوله إلى وسيط بين الشرق والغرب أن يميل إلى تأكيد المراحل التى اتجه فيها تعليمه نحو الغرب كما حدث فى الجامعة المصرية - حيث تعرف لأول مرة على مناهج البحث الحديثة - والسوربون فى باريس وإهمال تعليمه فى الأزهر قبل هاتين المرحلتين أو التغاضى عنه أو استبعاده استبعاداً بوصفه «تقليديًا» أو «مدرسيًا» .

ولكن الاستسلام لهذا الإغراء ينطوى على خطأ جسيم . ففى الأزهر على وجه التحديد تعلم طه أن يضع الثقافة «التقليدية» موضع التساؤل وأن يكتشف تحت هذه الطبقة المكونة من التقاليد المتحجرة المصادر الأولى للإبداع العربى . ولم يكن سخطه على النزعة المدرسية فى الأزهر إلا مقدمة لذلك الاكتشاف البديع الذى استطاع بفضله أن يهتدى إلى كل من هويته الثقافية الأصيلة ورسالته الحقيقية فى الحياة . فقد أصبح مصيره منذ ذلك الحين أن يكون أديبًا؛ وهو ما يعنى وفقًا للمثل العربية الكلاسيكية أن يكون رجلاً واسع الثقافة . وبداية من ذلك الاكتشاف أصبح البحث عن أفق ثقافى أرحب أمرا ممكنا إن لم يكن ضروريًا. وبعبارة أخرى نقول إن نزعته الإنسانية فى مرحلة نضجه لا يمكن أن تفهم إلا كخاتمة لعملية من التطور بدأت بنوع من أنواع الأصولية الأدبية أو شكل من أشكال الكلاسيكية الجديدة تعلمه طه فى الأزهر .

والواقع أن الفترة الأزهرية فى تعليم طه حسين كانت أبعد ما تكون عن الركود. وقد حرص سواء فى **الأيام** أو غير ذلك من المؤلفات على أن يصف بالتفصيل ما كان

فى تلك الفترة من اضطراب وقلاقل . وقد رأينا فيما تقدم كيف استقبل يومه الأول فى الأزهر بحرارة تقرب من الحماس الدينى . ولما مرت السنون وتقطعت الوشائج التى كانت تربطه بالمؤسسة الجليلة ظل يذكر ذلك الحدث والفترة بأكملها بحنين موجع وحنان شديد[١]. كان « يحمل فى نفسه » - كما قال - صورة حية عن أيام دراسته فى الجامع الجليل وعن المكان ذاته [٢]. ورغم أنه سرعان ما أصيب بعد حماسه الأول بخيبة الأمل والسأم فإنه ظل يجاهد لسنوات كى يستبقى صلاته الواهنة بالأزهر، وظل يتنقل فى سبيل ذلك من درس إلى درس ومن شيخ إلى شيخ . ولم يكن حنقه على الأزهر إلا حنق العاشق الذى خابت آماله واستمر يحاول حتى النهاية أن يستعيد السحر الأول للسعادة المولهة . وكانت مشاعر السأم وخيبة الأمل دلائل على الصحة التى يتمتع بها عقل متمرد ينشد معرفة من نوع جديد يأتى بمزيد من الرضى . يضاف إلى ذلك - من الناحية الإيجابية - أن الأزهر فى ذلك العهد لم يكن يخلو من السمات الجذابة؛ ومنها تحرر التعليم والتعلم فيه من القواعد الصارمة وحيوية المكان كملتقى للعلماء والمصلين[٣] . ثم كان هناك بعد هذا وذاك الحضور المهيب للشيخ محمد عبده ودروس الأدب الماراثونية التى يلقيها الشيخ سيد على المرصفى ، وأعذب من ذلك كله اكتشاف الأدب .

ذهب طه إلى الأزهر فى سنة ١٩٠٢ فى لحظة حاسمة من تاريخه ، لحظة اشتد فيها التوتر بين المؤيدين الأوفياء للوضع القائم وبين تيار إصلاحى لا يقل إصراراً على الإصلاح ويمثله خاصة محمد عبده . والواقع أن هذه الفترة التى انتهت باستقالة الأستاذ الإمام ووفاته بعد ذلك بشهور فى سنة ١٩٠٥ تعد - كما لاحظ طه حسين بحق - فصلا مهما وإن بقى مهملا فى تاريخ مصر الحديثة[٤]. ونحن إن كنا لا نستطيع هنا أن نفى هذه الفترة الخصبة الصاخبة حقها من البحث فإننا ينبغى أن

(١) انظر فى الصيف (بيروت ١٩٨١) ، ص ٣٠ وما يليها . وانظر أيضًا أحاديث فى م ك ، المجلد ١٢، القسم الأول (١٩٧٤) ، ص ٧٠٨ وما يليها .
(٢) نفس المصدر ، ص ٧٠٩ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٧٠٨ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٣ .

نضع فى اعتبارنا التيارات المتصارعة التى كانت تعتمل فيها . فبدون هذه الخلفية المهمة يستعصى فهم سخط طه على التعليم الأزهرى وانفصاله فى نهاية المطاف عن الأزهر دون رجعة .

ونحن إذن بإزاء طالب موهوب عظيم الموهبة يحدوه دافع قوى إلى طلب العلم ولديه من الاستعدادات ما يجعله طالبًا نموذجيًا للدراسة فى الأزهر . فلقد كان لديه – فضلاً عن ذاكرته الخارقة – استعداد للتفوق فى كثير من فضائل الذكاء الأزهرى وبهارجه ، وذلك مثل الفكاهة اللاذعة والمهارة الجدلية التى عرف بها الأزهرية أو ما يسمى بـ « الفنقلة" »[1]. وقد احتفظ طه ببعض هذه العادات والميزات طيلة حياته. بل إن لغته فى أكثر أشكالها تجديداً ظلت تتردد فيها – على نحو أو آخر – أصداء من طرق الأزهرية فى التفكير والتعبير، ولا يمكن لقراء طه حسين أن يفوتهم نغمة « الترتيل » أو « الإنشاد » وما ترسخ لديه من أساليب النزعة المدرسية الأزهرية ولوازمها . فما الذى أفسد الود إذن ؟

كان التعليم فى الأزهر يقوم على دراسة عدد من النصوص الأساسية أو المتون التى يلخص كل منها المؤلفات الرئيسية فى المادة المعنية تلخيصاً شديد التركيز، وكان الأمر يقتضى أن يحفظ الطالب هذه المتون عن ظهر قلب وأن يعلق الأستاذ عليها على ثلاثة مستويات من التفسير هى : الشرح والحاشية والتقرير. وكان الشيخ يبدأ الدرس بقوله: « قال الشيخ يرحمه الله، ثم يشرح المتن كلمة كلمة ؛ ولم يكن يكتفى بمناقشة الموضوع قيد البحث، وإنما يخوض فى استطرادات لغوية وبلاغية حتى ولو كان الدرس فى الفقه، فإذا فرغ الشيخ من شرح المتن انتقل إلى قراءة الحاشية فالتقرير »[2] .

(١) يبدو أن « الفنقلة » كلمة مصكوكة عن طريق الاشتقاق من « فنقول » للدلالة على الجدل الأزهرى بما يتضمنه من اعتراض واعتراض مضاد : « إن قال فلان كذا قلنا كذا » ، انظر سيف النصر الطلخاوى ، شيخ أبناء مصر سيد بن على المرصفى (القاهرة ١٩٨٤) ، ص ٣٧ . انظر أيضًا طه حسين ، الأيام ، الجزء الثانى ، فى م ك ، المجلد الأول (١٩٨٠) ، ص ٣١٢ .

(٢) Ibrahim Salama, *L'enseignement Islamique en Egypte* (Le Caire ١٩٣٩) p. ٢٧٣

وواضح أن هذه الطريقة فى التعليم كانت تفترض أساساً أن الحقائق الرئيسية فى أى موضوع قد تقررت فى سالف الأيام وأنه لم يبق للأجيال التالية إلا أن تحفظ هذه الحقائق النهائية وتعلق عليها. وكان الحرص على نقل أكبر قدر من المعلومات الموروثة فى أوجز صورة ممكنة يتمخض بالضرورة عن نصوص مكتظة بالمعانى شديدة الإبهام منظومة شعراً فى كثير من الأحيان؛ وهو ما يستدعى الشرح المفصل كلمة كلمة .

وقد اقترن هذا الشرح – الذى لا بد منه – بشغف الأزهرية المفرط بتقصى الافتراضات المتمحلة وبالألاعيب الجدلية، فكان الناتج كمًا لا ينتهى من التفاصيل التى لا تتصل بالموضوع، وكان من الصعب على الطلاب – إن لم يكن من المستحيل – أن يتبينوا موضوع النقاش الحقيقى فى غمرة التفاصيل أو أن يستخدموا أيًا من قدراتهم عدا الذاكرة. أما على الصعيد الجماعى فإن الاستغراق فيما هو مشتق ولفظى محض كان يعنى من بين ما يعنى – إدراج المؤلفات الكبرى والأصيلة فى حيز النسيان . وهكذا أدت هذه الطريقة – التى لم يكن لها من مبرر سوى المحافظة على التراث – إلى نوع من فقدان الذاكرة الجمعى فيما يتعلق بأفضل ما فى الثقافة الإسلامية: وأعنى بذلك الثقافة الكلاسيكية.

ومن الجدير بالذكر أن إحلال ما هو مشتق محل ما هو أصيل كان أمراً شائعًا على عهد ابن خلدون ، فهو قد انتقد ذهاب « كثير من المتأخرين » فى عصره إلى اختصار الطرق والأنحاء فى العلوم فى مختصرات وعبارات قليلة محشوة بالمعانى الكثيرة.[١] ومما هو أقرب من ذلك عهداً وأمسّ بموضوع اهتمامنا تلك الملاحظات الثاقبة التى أبداها رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣) فى معرض المقارنة بين الكتب التعليمية العربية والفرنسية . كتب يقول :

« ومن جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم والفنون سهولة لغتهم ... وإذا أراد المعلم أن يدرس كتابًا لا يجب عليه أن يحل ألفاظه أبداً . فإن الألفاظ مبينة

(١) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافى (القاهرة ١٩٧٩) ، المجلد ٣ ، ص ١٢٤٢ .

بنفسها وبالجملة فلا يحتاج قارئ كتاب أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر...[و] ليس لكتبها [أى كتب اللغة الفرنسية] شروح[١] ولا حواش إلا نادراً وإنما قد يذكرون بعض تعليقات خفيفة تكميلاً للعبارة بتقييد أو نحوه...فإذا شرع الإنسان فى مطالعة كتاب فى أى علم كان، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكّة فى الألفاظ...» [٢] .

أما كتب اللغة العربية فهى فى رأى الطهطاوى على خلاف ذلك: « ...إن الإنسان الذى يطالع كتابًا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة، ويدقق فى الألفاظ ما أمكن، ويحمل العبارة معان بعيدة عن ظاهرها »[٣] .

ولنا أن نتوقع إذن اتفاق ابن خلدون ورفاعة رافع الطهطاوى على ضرر المتون الأزهرية ؛ لأنها تصرف انتباه الطالب عما هو جوهرى وتجعل من الصعب عليه إدراك المسائل موضوع البحث . غير أن هذه الفكرة لا يمكن تطبيقها فى حالة طه دون شىء من التحفظ؛ وذلك أنه لم يكن يجد صعوبة فى النفاذ إلى لب الموضوع عبر التفاصيل المتراكمة . فقد كانت مشكلته بالأحرى هى أنه طالب عظيم الموهبة لا صبر له على ما يراه علمًا زائفًا أو خارجًا عن الموضوع . ومن هذا مثلاً أنه وهو يستمع إلى درس فى الحديث فهم عن الشيخ فى وضوح وجلاء ولم ينكر منه إلا تلك الأسماء التى كانت تساقط على الطلبة يتبع بعضها بعضا، تسبقها كلمة « حدثنا » وتفصل بينها كلمة « عن » . وكان الصبى لا يفهم معنى لهذه الأسماء ولا لتتابعها ولا لهذه العنعنة المملة، وكان يتمنى أن تنقطع هذه العنعنة وأن يصل الشيخ إلى الحديث...» [٤] .

وفى درس آخر من دروس البلاغة كان الشيخ يفسر الجملة المشهورة « ولكل كلمة مع صاحبتها مقام » : « وما أكثر ما يقال حول هذه الجملة من كلام فى

(١) « شراح » فى الأصل .

(٢) رفاعة رافع الطهطاوى ، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز فى محمود فهمى حجازى (تحقيق) ، أصول الفكر العربى الحديث (القاهرة ١٩٧٤) ، ص ٢٩٧ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) طه حسين ، الأيام ، الجزء ٢ ، فى م ك ، المجلد ١ (١٩٨٠) ، ص ١٧٥ .

المختصر والمطول والأطول وفى الحواشى والتقارير، وهى على ذلك واضحة جلية لا تعمية فيها ولا غموض. وكان الشيخ كغيره من شيوخ الأزهر يقبل على تفسير هذه الجملة وتقرير ما يقال حولها من كلام كثير، مجهودا مكدودا قد بح صوته وخارت قواه وتصبب جبينه عرقا [١] .

ولكن لم يكن من السهل دائمًا إطفاء ظمأ الصبى إلى المعرفة أو إشباع شهوته إلى الجدل حتى فى الحالات التى كانت فيها المسألة موضوع النقاش أبعد ما تكون عن التفاهة وكان الشرح جيداً . ففى درس من دروس التفسير حضره مع الطالب المستشرق الإيطالى دافيد سانتلانا[٢] كان على الشيخ أن يفسر آية قرآنية تدل فيما يبدو على الجبر، وفسر الشيخ الآية فأحسن التفسير ولكنه أخذ يخوض فى حديث الجبر والاختيار، وجعل يرد على الجبريين ويدفع مقالتهم؛ فانتهز طه الفرصة وأخذ يحاور الشيخ على عادة الأزهريين فى الجدل ويثير اعتراضًا بعد اعتراض إلى أن نهره الشيخ، وكان مما قاله له: « حضرتك مسلم؟ » وكان من ضيق الشيخ بلجاجة الطالب أن اضطر سانتلانا إلى التدخل حتى لا يزداد الأمر سوءاً ...[٣] .

بيد أن رد الشيخ ينبغى أن يذكرنا بأن تبرم طه بالتعليم الأزهرى لا يفسر تفسيرا كاملاً بالرجوع فقط إلى أساليب التدريس السائدة آنذاك : وذلك أن طه بعقله الطلعة ما كان ليرضى عن مضامين هذا التعليم ذاتها . ولا ينبغى أن ننسى أن الطرق الأزهرية – بما تفرضه من قيود – كانت فى نهاية المطاف ترتكز على فلسفة كاملة فى التربية والمعرفة ، وأن هذه الفلسفة كانت تحفل بأنواع شتى من الكوابح والتحريمات . فالاعتقاد ضمنًا أن ليس هناك ما تكتشفه الأجيال المعاصرة كان يقترن بقواعد صريحة تنص على أن كل ما هو جدير بالدراسة لا بد أن يخضع – على نحو أو آخر– للمعرفة الدينية كما تحددت وفقًا للمعتقد الإسلامى القويم . ومن الضرورى إذن أن ننظر فى عناصر المقرر الأزهرى عند منعطف القرن الماضى .

(١) نفس المصدر ، ص ٢٤٧ .

(٢) كان طه فى ذلك الوقت (أى فى السنة الدراسية ١٩١٠ – ١٩١١) يدرس على سانتلانا فى الجامعة المصرية ؛ ولم يكن قد قطع بعد كل صلاته بالأزهر .

(٣) طه حسين ، **الأيام** ، الجزء ٣ ، فى المجلد ١ (١٩٨٠) ، ص ٤٤٧ – ٤٤٨ .

بمقتضى إصلاح أدخل فى سنة ١٨٧٢ قسم المقرر الأزهرى إلى فئتين رئيسيتين تتضمنان معاً إحدى عشرة مادة دراسية إجبارية ؛ فقد كان هناك من ناحية علوم المقاصد مثل الفقه والتفسير، وكان هناك من ناحية أخرى علوم الوسائل أو العلوم الآلية مثل النحو والصرف والمنطق . وكانت الفئة الأولى من العلوم تدرس لذاتها بينما لا تدرس الفئة الثانية إلا من حيث هى أدوات تساعد على طلب علوم المقاصد . ثم وسعت هذه القائمة بمقتضى إصلاح آخر أدخل فى سنة ١٨٩٦ بتحريض من محمد عبده . وبذلك أضيفت اثنتا عشرة مادة أخرى كان بعضها علوماً حديثة . ولكن توسيع نطاق المنهج الدراسى على هذا النحو لم يدخل - كما يتبين من الجدول التالى (١) - أى تعديل جوهرى على البنية الأساسية .

علوم إجبارية	علوم تعطى الأولوية(٢)
أولاً - علوم المقاصد	
(١) التوحيد	(١) تاريخ الإسلام(٣)
(٢) الأخلاق الدينية +	(٢) الإنشاء +
(٣) الفقه	(٣) الخطابة +
(٤) أصول الفقه	
(٥) التفسير	
(٦) الحديث	

(١) الجدول منقول ، مع بعض التعديلات الطفيفة ، عن Ibrahim Salama (إبراهيم سلامة) ، المرجع السابق ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٢) علوم تعطى الأولوية : هى علوم اختيارية ولكن دارسها يفضل على غيره فى الوظائف والمرتبات . انظر عبد المتعال الصعيدى ، **تاريخ الإصلاح فى الأزهر وصفحات من الجهاد فى الإصلاح** (القاهرة : بدون تاريخ) ، ص ٥٩

(٣) تدل علامة + على العلوم التى أضيفت بمقتضى قانون ١٨٩٦ .

ثانيًا – علوم الوسـائل

(١) النحو
(٢) الصرف
(٣) المعانى
(٤) البيان
(٥) البديع
(٦) المنطق
(٧) مصطلح الحديث +
(٨) الحساب +
(٩) الجبر +
(١٠) العروض والقوافى +

(١) اللغة الغربية +
(٢) الأدب العربى +
(٣) الهندسة +
(٤) تقـويم البلدان +

وهكذا نرى أن العلوم الحـديثـة الإضـافـيـة قـد أدرجت بدورها فى الفـئـتين الرئيسيتين وفقًا للتفرقة الموروثة، وأن أغلبية هذه العلوم قد صنفت إما كعلوم وسائل أو/ وعلوم اختيارية . ويلاحظ أيضًا أن أيًا من هذه العلوم – باستثناء الأخلاق الدينية – لم يوضع فى أعلى مرتبة : أى مرتبة العلوم التى تتميز بأنها إجبارية وبأنها تقصد لذاتها فى نفس الوقت، وبذلك اقتصرت هذه المرتبة على العلوم الدينية . ومما له دلالة أيضًا أن المرتبة التى دون ذلك مباشرة ، أى مرتبة العلوم التى تعد بين المقاصد وإن كانت اختيارية، لم يحظ بها من بين العلوم الحديثة الإضافية إلا التاريخ الإسلامى وفنان ليس لهما إلا أهمية ثانوية هما الإنشاء والخطابة ؛ وأن اللغة العربية والأدب العربى وتقويم البلدان والهندسة لم يسمح لها بالدخول إلا بوصفها وسائل اختيارية .

ولتقسيم العلوم إلى مقاصد ووسائل تاريخ طويل لا يعنينا هنا إلا بقدر هيمنته على التعليم الأزهرى . ومن ثم كان ينبغى أن نلاحظ أولاً أن هذا التقسيم ينم على نحو ما عن الطريقة التى نشأت بها شتى مجالات المعرفة فى الإسلام بحيث كان محورها القرآن الكريم والسنة . وتنطبق هذه الملاحظة على علم واضح أنه من علوم الوسائل مثل علم الكلام بقدر ما تنطبق على دراسة الشعر الجاهلى[١]. بيد أننا ينبغى أن نلاحظ أيضًا أن نشأة العلوم على هذا النحو لم تحل دون تطورها بحيث أضحت فى أوج الثقافة الإسلامية مباحث مكتملة النمو قائمة بذاتها على نحو باهر. وهكذا أصبح علم الكلام ذاته مبحثًا شديد التعقيد ميالاً إلى الفلسفة . ولابد أن محاولة الحد من هذا التطور كانت ظاهرة متأخرة نسبيًا ؛ ولعلها صدرت عن تصنيف الغزالى للعلوم، فهو فى هذا التصنيف يخضع جميع أشكال المعرفة للضابط الدينى . ولعل هذا التصنيف الذى بسطه الغزالى فى **إحياء علوم الدين**[٢] هو الأصل الذى انتهى مع التبسيط والتحجر إلى الصورة التى نراها فى مناهج الأزهر عند منعطف القرن الماضى .

وكان من عادة الأزهر كلما دعت الحاجة إلى التغيير أن يلجأ إلى ذلك النسق الفكرى الكامل بوصفه خط الدفاع الرئيسى . وكان الأمر يقتضى وضع كل اقتراح يرمى إلى إضافة علم جديد إلى المنهج الدراسى إلى محك ذلك الجهاز الضخم المتقن من التقسيمات الدقيقة والخانات الجاهزة . ويكفى للتدليل على حذق المؤسسة الأزهرية فى استخدام هذا الجهاز الجبار أن نذكر الفتوى الشهيرة التى أصدرها الشيخ محمد الأنبابى[٣] عندما طلب إليه أن يدلى برأيه فى إدخال العلوم الرياضية والطبيعية فى الأزهر، وكان طلاب الفتوى من مؤيدى هذه الخطوة، ولكنهم أرادوا أن يستدرجوا الشيخ فيوافق عليها رسميا، وقدموا إليه من ثم عدداً من الأسئلة المرتبة[٤] معتقدين –

(١) كان الشعر الجاهلى يدرس لما يحتويه من شواهد تساعد فى تفسير القرآن وإثبات فصاحته .
(٢) إحياء علوم الدين ، تحقيق بدوى طبانة (القاهرة ١٩٥٧) ، المجلد ١ ، ص ١٤ وما يليها .
(٣) شيخ الأزهر من سنة ١٨٨٦ حتى سنة ١٨٩٥ ، انظر J. jomier, *EI* ^{2} "al- Azhar" *5* Listt of Rectors وقد صدرت الفتوى فى سنة ١٣٠٥ / ١٨٨٨ . انظر عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق ، ص ٣٩ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٤٠ – ٤١ ، كانت الأسئلة مرتبة بمعنى أنها تنتقل مما هو عام إلى ما هو خاص .

لا شك – أنهـا لا بد أن تحظى منه برد إيجـابى : هل يجـوز تعلم المسلمين للعلوم الرياضيـة والطبيعيات والكيمياء وغيرها من سائر المعارف ، لاسيما ما ينبنى عليه منها من زيادة القوة فى الأمة بما تجارى به الأمم المعاصرين لها فى كل مـا يشـمله الأمر بالاستعداد؟ بل هل يجب بعض تلك العلوم على طائفة من الأمة، بمعنى أن يكون واجبًا وجوبًا كفائيًا على نحو التفصيل الذى ذكره حجة الإسلام الغزالى فى إحياء علوم الدين ؟ وإذا كان الحكم فيها كذلك، فهل يجوز قراءتها مثل ما تجوز قراءة العلوم الآلية – من نحو وغيره – الرائجة الآن بالجامع الأزهر؟

ردا على هذه الأسئلة قدم الشيخ إجابة مستفيضة محتجًا فيها بدوره بالغزالى؛ فقال: يجـوز تعلم العلوم الرياضيـة مباحـة ؛ لأنه لا تعرض فيـها لشىء من الأمـور الدينية. بل يجب منها مـا تتوقف عليه مصلحة دينية أو دنيوية وجوبًا كفائيًا. كما يجب علم الطب لذلك كما أفاده الغزالى . وأما الطبيعيات وهى الباحثة عن صفات الأجسام وخواصـها وكيفية استحالتها وتغييرها، فإن كان ذلك البحث على طريق أهل الشرع فلا منع منها، وإن كان على طريقة الفلاسفة فالاشتغال بها حرام، لأنه يؤدى للوقوع فى العقـائد المخالفة للشرع. فاعلم – إذن – أن العلوم الرياضيـة والطبيعيات وعلم تركيب الأجزاء [أى الكيميـاء] لا بأس من قراءتها كما تقرأ علوم الآلات طالما كانت تقرأ على طريقة لا يفهم منها منابذة الشرع بحال(١) .

ورغم هذه الحجج البديعة فى تأييد العلوم الرياضيـة والطبيعية فإن الاقتراح الرامى إلى إضـافـة هذه العلوم إلى منهج الدراسـة فى الأزهر لم يوضع مـوضع التطبيق. وذلك أن الشـيخ الأنبـابى – كمـا لوحظ بحق – قد تهرب من هذه المشكلة العملية وعالجها كأنها مسألة نظرية صرف(٢). وهو لم يشعر بأن هناك ما يضطره إلى تغيير الوضع القـائم ؛ لأن هذه العلوم لم تكن فى نهـاية المطاف ذات أهمـيـة – على ضوء عادات الأزهر فى التفكير : فقد كانت تعد جميعًا أقل شأنًا من علوم الدين،

(١) نقلاً عن نفس المصدر ، مع شىء من الاختصار .
(٢) نفس المصدر ، ص ٤٢ .

وكانت تحمل وصمة الاتصال بالفلسفة (ومن ثم باحتمال مخالفة الشرع) فضلاً عن أنه لم يكن لها نفع عملى واضح كالطب[١] .

والقول بأن العلوم الرياضية والطبيعية يمكن أن تعامل معاملة الوسائل ما كان على غرابته ليدعم قضية هذه العلوم ؛ لأن علوم الوسائل كانت موضع ازدراء . فكما قال طه حسين: من ذا الذى يعنى بعلوم الوسائل؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات؟[٢]

والواقع أن اتجاه الطالب طه بجل انتباهه إلى ما كان من قبيل الوسائل وانصرافه عن العلوم الأزهرية "المحترمة" إلى دراسة الأدب كان يرجع - إلى حد ما - إلى أسباب غير أدبية ؛ وذلك أن دراسة الأدب كانت بالنسبة له مهرباً من سطوة علوم الدين . وقد خطا أول خطوة فى طريق « الحرية » تحت تأثير رجل كان شيخاً أزهرياً وكان فقيهاً مبرزاً فى علوم الدين وهو الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) .

وذلك أن هذا الأزهرى الذى أصيب مرتين بصدمة التعليم الأزهرى[٣] كان هو القوة الدافعة وراء أول محاولة جادة تبذل فى العصر الحديث لإصلاح الجامعة العريقة ، وكان إصلاح سنة ١٨٩٦ الذى كان هو واضعه واسع النطاق[٤]. فقد كان يشمل من بين ما يشمل جانبين مهمين بصفة خاصة : وهما توسيع المنهج الدراسى على نحو ما رأينا آنفاً ؛ وإصلاح أساليب التدريس باستبعاد الحواشى والتقارير فى السنوات الأربعة الأولى من الدراسة والاكتفاء بالمتون مع بعض الشروح المبسطة[٥]. إلا أن الإصلاح الثانى من بين هذين الإصلاحين المعتدلين لم يوضع قط موضع

(١) ولكن لاحظ أن العلم بالحساب كان يعد ضرورياً لتقسيم المواريث وما إلى ذلك من الأمور العملية .
(٢) فى الأدب الجاهلى فى م ك : المجلد ٥ (١٩٧٣) ، ص ٥٩ .
(٣) وقعت الأزمة الأولى عندما كان محمد عبده صبياً يطلب العلم فى الجامع الأحمدى بطنطا ، أما الأزمة الثانية فقد وقعت بعد التحاق محمد عبده بالأزهر (فى سنة ١٨٦٦) بثلاث سنوات . انظر عثمان أمين رائد الفكر فى مصر الإمام محمد عبده (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ٣٤ و ٣٥ .
(٤) للاطلاع على عرض مفصل لهذا الإصلاح انظر عبد المتعال الصعيدى ، المرجع السابق ، ص ٥٩ وما يليها .
(٥) نفس المصدر ، ص ٥٨ - ٥٩ .

التطبيق، بينما أدت المقاومة التى واجهت الإصلاح الأول - كما رأينا أعلاه - إلى خفض رتبة معظم العلوم التى اقترحت إضافتها وخاصة ما كان منها دنيويًا . ولا مجال للشك إذن فى أن المنهج الدراسى المعدل كان ثمرة لمفاوضات عسيرة روعيت فيها آراء المحافظين فى الأزهر وحساسياتهم. وكان على محمد عبده رغم نفوذه وحذقه أن يدفع ثمنًا باهظًا مقابل السماح - على مضض - بإدخال العلوم الحديثة، فهل يعنى هذا أنه كان الطرف الخاسر فى المناورة؟ ذلك ما سنبحثه فيما بعد، أما الآن فإن الأمر يقتضى النظر فيما كان لتعاليمه وأفكاره من تأثير، وخاصة على الطالب طه حسين .

إن هذا الموضوع على أهميته لم يدرس من قبل دراسة وافية . ولقد أصاب بيير كاكيا عندما حذر من التهوين من شأن ذلك التأثير على طه حسين، وأشار فى هذا الصدد إلى أن طه إن لم يكن من المقربين إلى محمد عبده وأنه إن لم يحضر من دروسه إلا درسين ، فقد كان على علم بأفكار الإمام عن طريق أخيه وصحبه الذين كانوا من أتباع المصلح الكبير من ناحية وعن طريق القراءة من ناحية أخرى[(١)]. ولكن هذا الرأى الذى صاغه صاحبه فى عبارة عامة يتطلب مزيدًا من التفصيل والتدليل .

يبدو أن نفوذ محمد عبده بلغ أوجه فى السنوات الأولى من دراسة طه حسين وانتهى برحيل الإمام ووفاته فى سنة ١٩٠٥ . ففى غضون تلك الفترة تقريبًا استطاع الإمام أن يجمع من حوله داخل الأزهر وخارجه تيارًا قويًا من الأتباع المناصرين للإصلاح . وفى غضون تلك الفترة أيضًا اشتد الصراع مع المحافظين حتى بلغ ذروته. وقد كان طه بمعنى من المعانى فى غنى عن الاتصال بمحمد عبده ؛ لأن أفكار هذا الأخير كانت شائعة على أى حال . ومن المؤكد أن بعض مواقف طه الأساسية فيما يتعلق بالدين والأدب والإصلاح تشكلت فى ظل ذلك المناخ المشحون بالصراع .

ولقد أتيح لطه أن يشهد الاضطراب عن كثب بحيث استطاع أن يقدم فى الأيام وغيره من الأعمال معلومات جد مفيدة عن أفكار وأنشطة الشباب من أتباع

(١) Pierre Cachia, *Taha Husayn, his place in the Egyptian literary renaissance* (*London* 1956) p.33 and 35 .

محمد عبده. كان هذا الجيل – فيما يقول طه حسين – من أشد الناس تأثرا بالشيخ محمد عبده وتعصبًا له وإيمانًا به وافتتانًا بما كان يدعو إليه[1]. وكان من بين أفراد هذا الجيل مجموعة من الطلاب يتميزون بالذكاء عن غيرهم ، وكانوا يعقدون اجتماعات دورية ليناقشوا موضوعات الإصلاح الاجتماعى والسياسى بعد أن «شب الأستاذ الإمام فى قلوبهم جذوة الثورة على ذلك الركود الذى اطمأن إليه الأزهر قرونا طوالاً» .[2]

غير أن طه لم يقنع بدور المشاهد؛ فقد انتهى به الأمر إلى خوض المعركة وصار يعد من أتباع الإمام[3]. ومن الضرورى إذن أن ننظر فى آراء محمد عبده التى لابد أنها أشعلت الحماس فى قلوب أولئك الفتية، وخاصة طه. ويبدو أن أقوى تأثير وأمسّه بواقع الحال هو ما صدر عن كتاب محمد عبده عن الإسلام دين العلم والمدنية، ففى هذا الكتاب السجالى شن محمد عبده حربًا صريحة لا هوادة فيها على المحافظين من رجال الأزهر وعنّف الفقهاء لجمود تفكيرهم وتمسكهم بالحرفية وخنوعهم المهين إزاء المتأخرين من أسلافهم ، ورأى أن هذا الخنوع أدى إلى إحلال المختصرات محل أمهات الكتب القديمة التى وضعها الأوائل وإلى فقدان الاجتهاد[4]. ولابد أن هذه الانتقادات المباشرة التى كان محمد عبده يثيرها أيضًا فى دروسه وفى أحاديثه التى يديرها فى بيته كانت تغذى وتخرج إلى حيز التعبير ما كان يعتمل فى نفوس طلابه من سخط يومى كما كانت تبث فى بعضهم روح التمرد.

وكانت هذه الانتقادات ترتكز بدورها على تصور إيجابى دينى وتاريخى ؛ وكان لهذا التصور تأثير أكثر حسمًا وأبقى. ولسنا نريد أن نقلل من شأن إسهام الرواد

(١) فى الصيف ، ص ٤٣ .
(٢) طه حسين ، «مصطفى عبد الرازق كما عرفته» ، كتب ومؤلفون فى م ك ، المجلد ٦ (١٩٨١) ، ص ٤٤ .
(٣) انظر طه حسين ، الأيام ، الجزء ٢ ، فى م ك ، المجلد ١ (١٩٨٠) ، ص ٣٠٩ ، وانظر أيضًا لنفس المؤلف ، « محمد عبده » ، الوادى ، ١١ يوليه ١٩٣٤ .
(٤) محمد عبده ، الإسلام بين العلم والمدنية ، تحقيق محمد عاطف العراقى (القاهرة ١٩٨٧) ، ص ١٤٥ و ١٥١ و ١٧١ ، انظر أيضًا ، " Muhammad Abduh " ، J. Schacht, *EI* ^{2}

الذين سبقوا محمد عبده مباشرة إذا قلنا إنه كان أول من صاغ مشكلة الإصلاح والتقدم على نحو فعال . كان يؤمن بأن التقدم لا يتحقق إلا خطوة خطوة وعن طريق التربية أساسًا؛ ومن ثم عمل على توضيح طبيعة الفكر الذى يمكن فى رأيه أن يطلق عملية التقدم . وكان أن أعاد تحديد التراث الإسلامى بعد أن كان يبدو لمتلقيه تركة جسيمة غير متميزة المعالم ، وذلك أن هجومه على زملائه من الشيوخ لخنوعهم إزاء المتأخرين من أسلافهم وإيمانهم الأعمى بالتقليد وإهمالهم المصادر الأصلية للإسلام وأمهات الكتب القديمة تمخض عن تفرقة واحدة بين أسس الإسلام كما وضعها الأوائل من السلف وبين الزيادات والتحريفات التى أضافها المتأخرون ، بين المصادر الأساسية وبين التقاليد التالية . وقد استطاع محمد عبده أن يوجه هذه التفرقة الأصولية توجيهًا بارعًا بحيث يهزم بها الرجعية الأصولية : فذهب إلى أن الإسلام فى أصوله النقية على وفاق مع العلوم الحديثة والتقدم التكنولوچى . ففى رأيه أن لا تناقض ولا فارقًا أساسيًا بين الدين – وفقًا لهذا الفهم – وبين استخدام العقل .

ولا يسع المرء إلا أن يعجب بالذكاء التاريخى الذى كان يتمتع به محمد عبده: فهو إذ يتحدث أساسًا كفقيه فى سياق إسلامى يواجه جمهوره العميق الإيمان بالنواة الصلبة لتاريخهم، أى بنقطة البدء فى أى مبحث إسلامى ، ألا وهى واقعة الوحى كما تضمنها القرآن. وبفضل هذه العودة إلى الينابيع – وهى العودة التى استند فيها إلى الغزالى حجة الإسلام – استطاع أن يقوض البناء الشامخ الذى شيدته الدجماطيقية الأزهرية . كتب يقول: « ... كان [الإسلام] أول دين خاطب العقل ودعاه إلى النظر فى الأكوان، وأطلق له العنان، يجول فى ضمائرها بما يسعه الإمكان، ولم يشرط عليه فى ذلك سوى المحافظة على عقد الإيمان..»[١] وكان من رأيه أن الإسلام منح العقل والإرادة شرف الاستقلال[٢]. وهكذا فتح الباب على مصراعيه لأول مرة فى الفكر الإسلامى الحديث لعمل العقل سواء اتخذ شكل الاجتهاد فى مجال الدين أو شكل البحث العقلى والعلمى بصفة عامة .

(١) رسالة التوحيد ، (القاهرة : دار الشعب ، بدون تاريخ) ، ص ١٥٦ ، انظر أيضًا ص ١٢٧ وما يليها .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٥٧ .

تلك هى الأفكار التى لابد أنها أشعلت حماس أتباع الأستاذ الإمام بما فيهم الطالب طه حسين . ولدينا فى هذا الصدد وثيقة ثمينة كتبها طه حسين بالفرنسية بعد ذلك بسنوات عديدة وبقيت مجهولة منذ نشرها[١]. وفى هذه المقالة كتب طه حسين فى وصف الدرسين اللذين حضرهما لمحمد عبده فقال: « ...ما من شىء يمكن أن يمحو من نفسى ذكرى ذلك الصوت الذى لا نظير لعذوبة نبراته وهو يتلو آيات القرآن الكريم أو لحرارة إيمانه وقد شرع فى التفسير أو لقوة اقتناعه وهو يحاول أن يثبت أنه لا يخرج على ما أقره العلم الحديث وأنه لا يعارض فى شىء متطلبات الحضارة الغربية. وكان طلابه يستمعون إليه فى شغف وإعجاب وفيما يشبه النشوة الصوفية. فإذا انتهى الدرس دار الحديث بشأنه طيلة الأمسية ودار بشأنه الغداة. فتحدث عنه تلامذته بحماس وتحدث عنه خصومه بكراهية راسخة وإن شابتها الرهبة »[٢] .

ويبدو أن الدرس موضوع الحديث كان جزءاً من دروس الإمام فى التفسير[٣]. ولما كان الدرس قد نوقش بالتفصيل فى حضور طه بعد إلقائه بساعات فلا مجال للشك فى صدق ذاكرته . أما الفكرة التى كان لها أكبر وقع فى نفسه فهى التى رأى أن يؤكدها : وهى التوافق الكامل بين النص المنزل وبين العلم الحديث والمدنية . وكان إثبات هذا التوافق يعتمد - فيما يقول طه حسين - على تفسير النصوص للتوفيق بين عبارات القرآن و حقائق العلم الحديث[٤] .

ولتأثير محمد عبده جانب آخر يمكن أن نستنتجه من وصف طه حسين لمنهج الإمام، فقد رأى أن تعاليم الشيخ لم تكن من حيث مضمونها تحيد فى شىء عن التقاليد الموروثة . يقول طه حسين: « كان [محمد عبده] يلتمس أسس تعاليمه فى أقدم الكتب وأكثرها حظًا من التوقير . أما منهجه فى التدريس فقد كان جديداً كل

(١) للاطلاع على الترجمة العربية لهذه المقالة انظر طه حسين ، « الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبده ، فى من الشاطئ الآخر . كتابات طه حسين الفرنسية ، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودى (القاهرة ١٩٩٧) ، ص ٤٥ - ٥١ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٤٨ .
(٣) فى تلك الفترة ذاتها كان محمد عبده يلقى أيضًا دروسًا فى البلاغة والمنطق .
(٤) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٤٩ .

الجدة ، وكان يعنى خروجًا كاملاً على الإسكولائية الأزهرية، فقد كان يبدى الإهمال - عامدا ومغاليًا فى بعض الأحيان- بالقياس إلى كل ماله علاقة بالألفاظ ، بينما يولى عناية فائقة لكل ما يتعلق بالأفكار . وكان يحرص أشد الحرص على كل ما من شأنه أن يحفز على التفكير والتمعن، وكان يسائل تلاميذه ويحثهم على أن يسائلوه . ثم كان يحاول أن يدفعهم إلى الإجابة ويناقش إجاباتهم وينتهى بذلك إلى أن يفتح لهم آفاقًا غير معروفة . ولقد غرس فيهم الرغبة فى الاطلاع والنقاش، ودفعهم إلى حب حرية الفكر، وعلمهم التعبير عن آرائهم»[1] .

وقد تساعدنا هذه الملاحظات التى قدمها طه حسين بالاستناد إلى ما شاهد بنفسه على فهم التأثير القوى الذى أحدثه محمد عبده . ومن ذلك أن أفكار هذا الأخير بشأن استمرار صلة الإسلام بالعصر لم تكن فقط حسنة الوقع على مستمعيه ؛ بل لابد أنها بهرتهم أيضًا فنزلت من نفوسهم منزلة الكشف الجديد. وذلك أن هذه الأفكار المدعمة بالشواهد والنصوص بعثت أمامهم ماضيًا مجيدًا ظل مطويًا لزمن طويل تحت ركام خانق من المعارف اللفظية، ولابد أن إبصار هذا الماضى كتاريخ محدد المعالم نسبيًا كان له فى حد ذاته تأثير يشبه تأثير نفحة من الهواء المنعش. ورغم أن أفكار محمد عبده كانت تفتقر إلى الجدة فإنها لم تكن مألوفة بحال، فقد كانت تستمد قوتها من أنها تسترعى الأنظار إلى ما هو قريب غاية القرب وإن كان منسيًا منذ زمن طويل .

ولابد أن منهج محمد عبده كما وصفه طه حسين كان له دور يعتد به فى هذا الصدد، وذلك أن رجوعه إلى المصادر الأولى وإعطاءه الأولوية للأفكار -بدلاً من الألفاظ- وإشراكه لمستمعيه فى نقاش حر عن الموضوع قيد البحث كان له لابد أثر فى تحرير العقول . ذلك فيما يرى طه حسين هو التراث الباقى لمحمد عبده. يقول فى هذا الصدد: « ...لاشك أن الشيخ محمد عبده هو محرر العقل فى مصر»[2] .

غير أننا ينبغى أن نبين حدود هذه الحرية ، على الأقل فى حالة طه . فقد وردت فى الأيام إشارات توحى بأن الفتى الأزهرى أصبح تحت تأثير محمد عبده أشبه شيء

(١) نفس المصدر ، ص ٤٧ .
(٢) نفس المصدر .

بـ « المفكر المتحرر من قيود الدين » . فقد كان من عادته عند رجوعه إلى أهله أثناء الإجازة الصيفية أن يروع الناس بآرائه « الضالة المضلة » . يقول مؤلف **الأيام** : « تسامع...الناس جميعا بمقالات هذا الصبي وإنكاره لكثير مما يعرفون، واستهزائه بكرامات الأولياء، وتحريمه التوسل بهم وبالأنبياء، وقال بعضهم لبعض : إن هذا الصبي ضال مضل »[1] . وفي حادثة أخرى تفوه الصبي بعبارة شنيعة تعليقًا على قول المبرد في كتابه **الكامل** : « ومما كفرت الفقهاء به الحجاج قوله والناس يطوفون بقبر النبي ومنبره» : إنما يطوفون برمّة وأعواد» . فأنكر الصبي أن يكون في كلام الحجاج ما يكفي لتكفيره وقال لقد أساء الحجاج أدبه وتعبيره، ولكنه لم يكفر »[2] .

وبسبب هذه الحوادث وأمثالها جلب الصبي على نفسه غضب سلطات الأزهر. غير أنه من الخطأ أن يقال إن طه كان حينذاك « يتشهى الإلحاد» كما روى زكي مبارك. [3] فحقيقة الأمر أن طه كان بكل بساطة ينادي ببعض آراء محمد عبده الأصولية والمعتزلية ، فقد كان يرى على غرار الإمام ضرورة الالتزام الصارم بالمبادئ الأساسية للإسلام كما تقررت في القرآن والسنة وكما يوافق عليها العقل . فكل ما خلا ذلك ليس إلا تحريفًا وبدعة .

كما ينبغي أن نؤكد أهمية الأصولية المستنيرة كما اعتنقها محمد عبده بالنسبة لتزايد اهتمام طه بالأدب، وذلك أن اهتمام محمد عبده بإحياء المؤلفات العربية الكبرى وإصلاح اللغة العربية بصفة عامة[4] لابد قد أسهم في تنفير طه من مواد الدراسة والكتب الأزهرية المألوفة وفي انصرافه عنها في نهاية الأمر . وفي بادئ الأمر أقبل طه بمساعدة أخيه على قراءة الأعمال الأدبية التي أوصى بها الإمام ، ولكنه سرعان ما تعلم كيف يطلب المصادر الأولى ويطلع عليها في دار الكتب [5] ثم خطا طه

(١) **الأيام** ، الجزء ٢ ، في م ك ، المجلد ١ ، ص ٣٠٩ ، وانظر أيضًا لنفس المؤلف « محمد عبده » ، **الوادي** ، ١١ يوليه ١٩٣٤
(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٦٠ .
(٣) زكي مبارك ، **البدائع** ، المجلد ١ (القاهرة ١٩٥١) ، ص ٧١
(٤) كان ذلك إحدى الغايات الرئيسية لمحمد عبده كما حددها في الشذرة التي كتبها من سيرته الذاتية . انظر محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (القاهرة ١٩٣١) ، المجلد ١ ، ص ١١.
(٥) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٥٣ و ٣٥٩ – ٣٦٠ .

خطوة أخرى حاسمة فى الطريق إلى الأدب عندما أخذ يختلف إلى دروس الشيخ سيد على المرصفى الذى كان يحظى بحماية الأستاذ الإمام ويتولى بتكليف منه تدريس الأدب ، تلك المادة التى كانت بين علوم الوسائل كما كانت موضوعًا اختياريًا فى منهج الأزهر. ويفضل المرصفى اتخذت أصولية محمد عبده طابعًا أدبيًا .

ولا يمكن لقارئ الجزء الثانى من **الأيام** أن يفوته أن يلاحظ الأهمية التى يعلقها المؤلف على اكتشاف الأدب: فالفصل التاسع عشر الذى خصصه لهذا الاكتشاف والذى يأتى قرب نهاية الكتاب بعد وصف مطول للبؤس الذى كان يحيا فيه طلاب الأزهر ولضيق طه بالأزهر يمثل نقطة تحول فى حياة البطل ويفضى بهذا الجزء من القصة إلى نهاية سعيدة . وفى قلب هذا المشهد الذى يشع بالنور والأمل يقف المرصفى شامخًا؛ إذ يصفه طه حسين فى مقاطع تعد من أبدع نثره دون أدنى شك .

فالشيخ سيد على المرصفى (حوالى ١٨٦٢ - ١٩٣١) كما وصفه طه حسين رجل قوى لكنه وحيد يسبح ضد التيار ويحيط به أعداء لا يكف عن مهاجمتهم دون هوادة ، رجل لا يعدل عظمته إلا ضعفه كإنسان . بل إن لقصته جانبًا يمكن أن يوصف بأنه مأساوى . وذلك أن تبحره فى العلم وصرامته وخشونته تجد ما يعادلها على نحو رائع فى صفاته الخيرة المحببة مثل حبه الأبوى لطلابه المقربين وعزة نفسه وثباته فى وجه الفقر ورفقه الرءوم بأمه التى حطمتها الشيخوخة[١] .

والعجيب فى أمر هذا الأزهرى القح أنه استطاع أن يخرج من تعليمه التقليدى سليمًا معافى وأصبح دون مساعدة من أحد حجة بلا منازع بين أبناء جيله من حيث العلم بلغة العرب وأدبهم . ولا يقل عن ذلك إثارة للعجب طريقة الرجل فى استخدام الأدب بوصفه نقدًا للذوق ووسيلة للتحرر.

كان يعتمد فى تدريسه على عدد من أمهات الكتب القديمة ومن بينها **الكامل** للمبرد **والحماسة** لأبى تمام . وكان استخدام هذه الكتب - التى طال نسيان الأزهرية لها - أمرًا ينطوى فى حد ذاته على تجديد . فقد ألفت هذه الكتب وفقًا لتعريف

(١) نفس المصدر ، ص ٣٥٦ وما يليها .

عريض للأدب[1]. وكانت بمثابة خزائن جبارة للتراث العربى شعره ونثره فى كل ميادين المعرفة ، وكانت تقدم من ثم صورة متعددة المناظر والألوان لتاريخ العرب وإبداعهم، وكانت على خلاف الكتب الأزهرية تتنقل بحرية من موضوع إلى آخر دون قيد أو تعمية .

وكان تدريس المرصفى يتلخص فى التعليق على تلك المصنفات . وكثير هم الأزهرية الذين تزاحموا على دروسه ليكتشفوا على الفور أنهم لا يستطيعون الاستمرار فيها ، وذلك أن عمل المرصفى بأسره بدا لهم غريبًا كل الغرابة شاقًا غاية المشقة دون أن تكون له مع ذلك قيمة كبيرة نظرًا لمكانته الدنيا فى المنهج الدراسى . ولم يكن الشيخ فى تدريسه يسير على النهج المتوقع ؛ لأنه لم يكن يتخذ من **الحماسة** متنا مع ما يرافقه من الشروح المتعددة [2]. يضاف إلى ذلك أن سخريته من أساتذتهم وكتبهم الأزهرية - على ما فيها من تسلية - كانت من الخشونة بحيث لا يحتملونها [3]. أما المرصفى فقد كان يراهم غير مستعدين لدرسه الذى يحتاج إلى الذوق ولا يحتمل الفنقلة [4]. وكان يفضل أن تكون له حلقة صغيرة من الطلاب الذين يتحملون مشقة تمحيصه الصارم للنصوص القديمة بالإضافة إلى قدرتهم على التذوق .

وكان المرصفى مثله مثل محمد عبده يرى ضرورة العودة إلى المصادر الأولى، لولا أن أصوليته كانت أدبية. ولم يكن أبطاله هم المسلمون الأوائل بل عرب البادية الجاهليون الذين ظلت مؤلفاتهم نماذج تحتذى فى صدر الإسلام وفى ظل الأمويين. ومن ثم كان أجود الشعر فى رأيه أقربه إلى المثل العليا الجاهلية من جزالة ورصانة

(١) « إذا أرادوا [أى علماء اللغة] حدّ هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل بطرف ... » ابن خلدون ، المرجع الساق ، المجلد ٣ ، ص ١٢٢٧ .

(٢) الواقع أن المرصفى فى تدريسه **لديوان الحماسة** كان يستخدم شرح الخطيب التبريزى على هذا الكتاب وإن كان يفعل ذلك بطريقته النقدية الخاصة . انظر طه حسين ، **تجديد ذكرى أبى العلاء** فى م ك المجلد ١٠ ، ١٩٧٤ ، ص ١٠ - ١١ . إلا أن طلبة الأزهرمن الطراز المألوف مثل أخى طه وأصحابه كانوا «يرون الحماسة متنا وكتاب التبريز ى شرحا ، وكانوا يأسفون على أن أحدا لم يكتب على هذا الشرح حاشية » .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٥٠ .

(٤) نفس المصدر .

ومتانة وتمكن من اللغة تمكنًا يحول دون طغيان الضرورة الشعرية[1]. وكان من الطبيعي أن ينفر المرصفي من المتأخرين من شعراء الحضر مثل مسلم بن الوليد وأبي تمام والمتنبي وأبي العلاء المعري لتكلفهم وولعهم بالبديع وكلفهم بفلسفة اليونان ومنطقهم، وكان شعرهم - وفقًا للمرصفي - يخضع المعنى للفظ ومصنوعًا فاسدًا[2].

ولما كان المرصفي لم يترك شرحًا نظريًا لطريقته في النقد، فإن العرض الموجز الذي قدمه طه حسين لمنهج أستاذه ذو أهمية بالغة : « ... ما أعرف شيئًا يدفع النفوس الناشئة إلى الحرية والإسراف فيها أحيانًا كالأدب ، وكالأدب الذي يدرس على نحو ما كان الشيخ المرصفي يدرسه لتلاميذه حين كان يفسر لهم **الحماسة** أو يفسر لهم **الكامل** بعد ذلك . نقد حر للشاعر أولاً، وللراوي ثانيًا، وللشرح بعد ذلك، وللغويين على اختلافهم بعد أولئك وهؤلاء، ثم امتحان للذوق ورياضة له على تعرف باطن الجمال في الشعر أو النثر، في المعنى جملة وتفصيلاً، وفي الوزن والقافية وفي مكان الكلمة بين أخواتها، ثم اختبار للذوق الحديث في هذه البيئة التي كان يلقى فيها الدرس، وموازنة بين غلظة الذوق الأزهري ورقة الذوق القديم، وبين كلال العقل الأزهري ونفاذ العقل القديم، وانتهاء من كل ذلك إلى تحطيم القيود الأزهرية جملة، وإلى الثورة على الشيوخ في علمهم وذوقهم وفي سيرتهم وأحاديثهم... »[3] .

ولا ينبغي أن ندهش لأن هذا الوصف لمنهج المرصفي يتخذ لهجة البيان (الثوري)، فالنغمة فيه تتصاعد شيئًا فشيئًا حتى تبلغ الذروة عند الانقضاض النهائي على الذوق الأزهري والحساسية الأزهرية. وذلك أن الإنجاز الذي حققه المرصفي يعد في واقع الأمر « ثورة » نقدية ينبغي وصف ما تنطوي عليه. إن التقدم الأساسي الذي أحرزه هو ترسيخ وضع النصوص الأدبية بوصفها ظواهر جمالية أي بوصفها موضوعات للتذوق وأحكام القيمة. ففي هذا السياق - على وجه التحديد - يمكننا أن نفهم بغض المرصفي لمسائل النحو والصرف واهتمامه بدلاً من ذلك بـ « اللغة والنقد »

(١) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٩ - ١٠ .
(٢) نفس المصدر ، ص ١٠ .
(٣) الأيام ،الجزء ٢ ، في م ك ، المجلد ١ ، ص ٣٥٤ .

أو لنقل بمزيد من التحديد اهتمامه بـ « مناحى الإعراب فى فنون القول »[1]. فبدلاً من اتباع النهج السائد آنذاك وما يستتبع من إمعان فى متاهات التحليل النحوى ونسيان العنصر الأدبى بالمعنى الدقيق للكلمة، كان المرصفى يحرص على إبراز الخواص المكونة والمفسرة لـ « جمال النصوص » . وكان تمحيصه اللغوى والنقدى على عكس التحليل النحوى ذا طابع أسلوبى أو بلاغى ، وكانت العملية النقدية التى تشمل الشاعر والراوى والشارح تستهدف أساسًا وضع النص المعنى فى أفضل الظروف المواتية لاستقباله، فكان الشيخ يصوب النص (كلما ورد فيه فيه خطأ أو تحريف) ويعيده إلى سياقه الطبيعى سواء أكان أدبيًا أو تاريخيًا . وهو إذ يفعل ذلك يعنى بسلامة النص ووحدته[2] ويقدم معلومات مستفيضة عن مؤلفه[3]. وما إن يستكمل هذا العمل العلمى حتى يدعو طلابه إلى النظر فى خواص النص الجمالية، وعند هذه النقطة – فيما يبدو – كان تحليل الشيخ للأسلوب يقترن باضطلاع الطلاب بدور إيجابى ، فقد كان تدريس الشيخ مثله مثل تدريس محمد عبده يتخذ طابعًا سقراطيًا ، فيدعى الطلاب إلى المشاركة وإصدار الحكم بأنفسهم[4]. وكان هذا التواطؤ النابع من اشتراك الطرفين فى خبرة جمالية واحدة منطلقًا لشن الأستاذ لهجومه المدمر الأخير، وكانت المحصلة النهائية أن يشعر الطلاب الذين يختلفون إلى هذه الدروس ويصبرون على المحنة [5] أنهم صاروا أحرارًا . يصف طه حسين نقد أستاذه بأنه « نقد حر» ؛ وكانت عملية النقد بأكملها تستهدف تحطيم أغلال الأزهر. ويبدو أن هناك رابطة لا تنفصم بين الأدب، وخاصة إذا ما درس على طريقة المرصفى، وبين الحرية. والواقع أننا لا يمكن بحال أن نفهم دور الأستاذ فى التطور

(١) طه حسين ، تجديد ذكرى أبى العلاء ، ص ٩ – ١٠ .
(٢) سيف النصر الطلخاوى ، شيخ أدباء مصر سيد بن على المرصفى (القاهرة ١٩٨٤) ، ص ١٧٣ وما يليها .
(٣) نفس المصدر ، ص ١٤١ وما يليها .
(٤) انظر زكى مبارك ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .
(٥) يروى زكى مبارك (نفس المصدر ، ص ٧٣) أن الدرس من دروس المرصفى كان يستغرق ثلاث ساعات .

العقلى لطه حسين إلا إذا حللنا هذا المفهوم المركب للحرية[1]. فالمرصفى يوصف بأنه حر من حيث إنه أديب : « كان يصطنع وقار العلماء إذا لقى الناس أو جلس للتعليم... فإذا خلا إلى أصدقائه وخاصتهم عاش معهم عيشة الأديب، فتحدث فى حرية مطلقة عن كل إنسان وعن كل موضوع، وروى لخاصته من شعر القدماء ونثرهم وسيرتهم ما يثبت أنهم كانوا أحراراً مثله ، يقولون فى كل شىء وفى كل إنسان لا متنطعين ولا متحفظين، كما كان يقول» [2] واتصاف الرجل بالحرية بهذا المعنى يعنى تمتعه بصفات خلقية وعقلية مثل الشجاعة واتساع الثقافة وتعدد المواهب والطلاقة .

ولكن ليس من الدقة أن يقال إن المرصفى لم يكن « حراً » إلا فى صحبة خلصائه: فالواقع أنه كان يحقق أعلى درجات الحرية عندما كان يجلس للتعليم : ففى هذا السياق يصبح الأديب ناقداً، وذلك أنه وقد تخلص من طغيان التحليل اللفظى (على الطريقة الأزهرية) وأدى ما يقتضيه الأمر من عمل لغوى وعلمى يجد نفسه فى نهاية المطاف وجهًا لوجه مع مواده الحقيقية ، أى النصوص بوصفها موضوعًا للذوق. وعندئذ يتعين عليه أن يصدر حكمه عليها . وعندما تظهر النصوص صفاتها الجمالية يتخذ الناقد وضعه بوصفه ذاتًا مستقلة حقًا أى أنه يصبح قادراً على الاستجابة والفعل .

وفى مفهوم الحرية المركب - كما يستخدمه طه حسين - عنصر آخر نجده فى المقدمة الطويلة الرصينة التى صدر بها كتابه فى **الأدب الجاهلى** (١٩٢٧)، فهو يدعو فيها إلى ضرب من الحرية لا يتمتع بها الأديب وإنما يتمتع بها الأدب ذاته . ولكى يكون الأدب حرا بهذا المعنى ينبغى أن يدرس لا بوصفه وسيلة بل بوصفه غاية فى حد ذاتها: « أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التى تمكنه من أن يدرس لنفسه...فالأدب عندنا وسيلة إلى الآن، أو قل إن الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلى والسياسى. بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لاتزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها، وإنما تدرس لتحقيق

(١) للاطلاع على مناقشة مفصلة لهذا المفهوم انظر عبد الرشيد الصادق [محمودى] ، « الأدب والحرية » ، **الهلال** ، أبريل ١٩٨٥ ، ص ٨ - ١٥ .

(٢) طه حسين ، **الأيام** ، الجزء ٢ ، فى م ك ، المجلد ١ ، ص ٣٥٥ .

غرض آخر..وهى من هذه الناحية مقدسة ومبتذلة: مقدسة لأنها لغة القرآن والدين، وهى تدرس فى رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هى وسيلة إلى فهم القرآن والدين، ومبتذلة لأنها لا تدرس لنفسها ولأن درسها إضافى ... ولأن الفقه خير منها وأشرف، ولأن التوحيد خير منها وأشرف.. »[1] .

وعندما دعا طه حسين إلى حرية الأدب بهذا المعنى كان قد ابتعد عن الأزهر وعن المرصفى واعتنق وجهة نظر تاريخية فى دراسة الأدب، ولكن الحرية التى كان يطالب بها للأدب حينذاك كانت قد تحققت – ولو إلى حد ما – على يدى شيخه الأزهرى . وذلك أن الصبغة الأدبية الخالصة التى اتسم بها مشروع المرصفى لابد قد ساعدت على تكريس الأدب بوصفه موضوعًا مستقلاً ، فقد كان هو أول من درس النصوص الأدبية بوصفها موضوعات جمالية أو موضوعات للمتعة المحض والتقدير الخالى من الغرض . وبينما أدى محمد عبده دوره كفقيه ومصلح دينى خرج المرصفى عن الإطار المرجعى الدينى تمامًا. وبينما ساعد أولهما جمهوره على النظر فيما يتجاوز النظام الأزهرى فإن ثانيهما قدم مثالاً محدداً للتفكير بمعزل عن الأزهر والدين معًا . وإذا طرح السؤال عما إذا كان محمد عبده قد انهزم أمام خصومه المحافظين فى التفاوض بشأن إصلاح المنهج الدراسى فى الأزهر، فإن الإجابة ينبغى أن تكون إذن بالنفى . وذلك لأن الثمن الفادح الذى كان عليه أن يدفعه لكى يجد فى هذا المنهج منفذا للعلوم الحديثة لم يكن بغير طائل، فالرجل الذى عهد إليه بتدريس الأدب كان بمثابة حصان طروادة داخل القلعة الأزهرية[2] .

بل لقد يقال إن المرصفى كان له فضل التمهيد للنهج التاريخى لأن طريقته فى النقد وإن كانت لغوية أساسًا انطوت على صورة أولية من الوعى التاريخى . فهو فى عمله كمحقق وشارح للمصنفات القديمة كان يستعين بمعرفته المتعددة الجوانب

(١) **فى الأدب الجاهلى** فى م ك ، المجلد ٥ ، ١٩٧٣ ، ص ٥٨ .
(٢) للاطلاع على قائمة بالأدباء المرموقين الذين تعلموا على يدى المرصفى انظر محمد كامل الفقى ، **الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة** (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ٤٠٤ – ٤٠٥ .

بماضى العرب فضلاً عن أنه كان يرتب مادته ترتيبًا تاريخيًا[١]. يضاف إلى ذلك أن نزعة المرصفى الكلاسيكية مثلها مثل أصولية محمد عبده لابد قد مهدت الطريق لاتباع نهج تاريخى حقيقى لأنها ميزت بين « عصر ذهبى » أول وبين عصر متأخر من الانحطاط فى نطاق ماض كان غائم المعالم قبل هذه التفرقة .

والواقع أن طه حافظ على الدروس الأساسية المستفادة من شيخه الأزهرى حتى بعد أن تجاوزه؛ فقد وسع مع مرور الزمن نطاق اهتماماته وأفضلياته بحيث تخطت الفترة الكلاسيكية وصار يفسح مكانًا للشعراء والمجددين الذين كان المرصفى يحقرهم ، بل وصار يمجدهم أحيانًا . وكان الأمر يقتضى وضع كل الشخصيات والظواهر التاريخية فى نطاق التاريخ الشامل وإخضاعها للدراسة المنظمة من حيث علاقتها بمجتمعاتها . ومع ذلك فإن طه لم يهجر قط النقد اللغوى أو الأسلوبى على طريقة المرصفى ، بل لقد ظل يحذو حذو شيخه فى كلفه بالفصاحة وبغضه لطغيان الضرورة الشعرية [٢]. فإذا جاز لنا أن نستخدم فكرة هيجلية قلنا إن طه حسين قد تجاوز إسهام المرصفى مع استبقائه فى المركب النهائى الذى توصل إليه[٣]. وما إن توصل طه إلى هذا المركب حتى صار نقده لغويًا فى جانب منه تاريخيًا فى جانب آخر.

لقد كان تأثير محمد عبده والمرصفى على طه من الأهمية بحيث يمكن أن يقال إن طه تجاوز الأزهر وهو مازال طالبًا فيه : فقد أصبح بفضل هذين الشيخين على وعى بالمصادر الأولى للثقافة العربية الإسلامية . وعندما تعلم هذا الدرس الأساسى عن ذاتيته الثقافية أصبح مستعدًا للتقدم نحو اعتناق النزعة الإنسانية والحداثة ، ومما يدعم صدق هذه الفكرة أن عودة طه إلى الينابيع اقترنت أيضًا بالعودة إلى قيم ومثل

(١) سيف النصر الطلخاوى ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٢) انظر على سبيل المثال كيف انتقد طه حسين شوقى وحافظ لنزولهما على حكم الضرورة الشعرية فى كتابه حافظ وشوقى ، فى م ك ، المجلد ٢ ، ١٩٧٤ ، ص ٤٤٨ وما يليها .

(٣) أعنى هنا فكرة هيجل التى يعبر عنها فى الألمانية بكلمة " aufhebung " . ففى الديالكتيك الهيجلى ثمة حركة من القضية إلى النقيض إلى التأليف بين الجانبين . وفى هذه الخطوة الأخيرة يحدث الـ " aufhe bung " إذ ينطوى التأليف على تجاوز الخطوتين الأوليين أو طرحهما جانبًا مع استبقائهما فى صورة جديدة .

عليا بعينها مثل الإيمان بالعقل وضرورة استيعاب التقدم الحديث (فى حالة محمد عبده) واتساع الثقافة والحرية (فى حالة المرصفى) ، وهى العودة التى كانت شرطا لابد منه لأى محاولة تبذل من أجل تقبل ثقافة أخرى .

ومن هذه الناحية قد يبدو لأول وهلة أن محمد عبده كان أكثر الشيخين تقبلاً للجديد؛ وذلك أنه أكد على نحو صريح غاية الصراحة أن الإسلام الحقيقى على اتفاق كامل مع العقلانية والإنجازات الغربية فى مجالات العلم والتكنولوجيا. بيد أن اتخاذ محمد عبده من الدين مرجعًا أساسيًا كان على وجه التحديد سبب انتهاء طه إلى أن فكر الأستاذ الإمام بال ومعرقل للتقدم ، فهو فى سنة ١٩٣٤ - على سبيل المثال - يرى أن محمد عبده لم يعد مواكبًا للعصر وأن لباقته فى إحداث التجديد تبدو مستخزية تعوزها الجسارة ، وأن آراءه بشأن العلم والدين لم تعد تتجاوب مع التقدم الذى أحرزته شعوب الشرق فى طريقها إلى الحرية الكاملة . فقليل هم المسلمون الذين يهتمون بالتوفيق بين الإيمان والمعارف الحديثة فى غمرة اندفاعهم نحو الحضارة الغربية. كما رأى طه حسين أن محاولة محمد عبده تبرير حقائق العلم عن طريق تفسير آيات القرآن توقع الضرر بالجانبين؛ فهى تتناول نص الكتاب الكريم بعنف وتعوق التقدم العلمى[(١)] .

وواقع الأمر أن المرصفى على صلابته وضيق أفقه كان له التأثير الأقوى والأبقى نظرًا لأن آراءه فى الحرية الأدبية وممارسته لها بثت فى نفس طه التفتح الضرورى لاستقبال التأثيرات الأجنبية واستيعابها. ورغم أن محمد عبده والمرصفى قد أسهما كلاهما فى اكتشاف ما أسماه طه حسين فيما بعد بـ« التراث القديم الحى »[(٢)] فإن الفضل يرجع إلى المرصفى خاصة فى إسباغ الطابع الأدبى على هذا التراث وفى

(١) « الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبده » فى طه حسين ، من الشاطئ الآخر ، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودى (القاهرة ١٩٩٧) ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) أدبنا الحديث ما له و ما عليه » فى م ك ، المجلد ١٦ ، ١٩٨١ ، ص ٣٥٥ ، لاحظ كيف يفرق طه على غرار محمد عبده بين ما أسماه « التراث الحى » وبين « التراث القديم الجديد » ، وهو التراث الذى يصفه بالبلى والسماجة والذى يرجع إلى العصر العثمانى . نفس المصدر .

تشكيل استعداد طه الذى كان أدبيًا أساسًا لاستقبال الثقافات الأجنبية . وكل ذلك كان جزءًا مما عناه طه ضمنا عندما قال إنه يدين بحياته العقلية كلها لأستاذين عظيمين هما سيد على المرصفى وكارلو نالينو ، وأن كل ما تعلمه بعد هذين الأستاذين فى مصر وفى خارج مصر قد أقيم على الأساس الذى تلقاه منهما[1] .

بيد أن كل هذه الدروس ما كان يمكن أن تؤثر فى طه تأثيرًا كبيرًا لولا أنه كان يتمتع باستعداد خاص لتلقيها. وقد أصاب بيير كاكيا عندما رأى أن طه بدأ يكتشف نفسه عندما اكتشف الأدب [2]. فلماذا تحققت ذاتية الفتى عن طريق الأدب ، هنا ينبغى - فيما أعتقد - أن نشير إلى دلالة أخرى من دلالات الحرية الأدبية، دلالة تتصل خاصة بمعاناة طه لمحبسه ، وكانت من ثم تقع من فكره موقع الأساس بحيث لم يصغها قط على نحو صريح . فقد كان للأدب فى حالته دور تحريرى نظرًا لأنه يحطم الحواجز بين الذات والعالم . ولقد كان الأدب فى حالته نوعًا من الخطاب المسموع أو الكلام الذى يصل إلى متلقيه بفضل خواصه الصوتية والجمالية ويعقد الصلة بين القائل والسامع ويدمج الطرفين فى عالم البشر . وكان للكلمة المنطوقة من القوة ما يتيح لها اختراق ظلمة العمى وإنشاء مجتمع أعلى قوامه وحدة الشعور والتواصل .

غير أن هذه المعانى متغلغلة فى فكر طه حسين بحيث يصعب الاختيار من بين الأمثلة العديدة التى يمكن أن توضحها . وقد يحسن أن نبدأ بالنظر فى اعتقاد طه حسين أن الأديب يشتاق إلى من يتلقى عمله . فالمرصفى كما رأينا كان حرًا وفى أحسن حالاته عندما يتحدث فى الأدب إلى أصدقائه المقربين. بل إن شهوة الاتصال هى أهم ما يميز الأديب فى رأى طه حسين . نجد هذا واضحًا أشد الوضوح فى رواية أديب التى أريد لبطلها أن يكون صورة متطرفة ومأساوية لطبيعة الأديب . ومن هنا نراه مدفوعًا - دون هوادة - بقوة خفية كأنها شيطان داخلى إلى الاتصال بالغير، وليس لوحدته ما يعادلها إلا أحاديثه التى لا تنقضى .

(١) انظر تقديم طه حسين لكتاب نالينو تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية (القاهرة ١٩٧٠) ، ص ٨ - ٩ .
(٢) بيير كاكيا ، المرجع السابق ، ص ٥١ .

ولا يقل عن ذلك إثارة للانتباه ما يفترضه طه بشأن استعداد الآخرين للاستجابة للرسالة الأدبية وسهولة قيام مجتمع من الشعور المشترك بين الفنان والجمهور. ولعل طه كان أقرب ما يكون من التعبير الصريح عن هذا الافتراض عندما حاول في مقالة عن الكاتب في المجتمع المعاصر أن يوضح الطبيعة الاجتماعية للأدب. ومما له دلالة هنا أنه اختار لهذا الغرض مثال المغني . كتب يقول : « في لحظة من حياة المجتمع رفع رجل عقيرته بالغناء، فأصغى له الآخرون ، وراقت لهم أغنيته فأرادوا الاستماع إليها من جديد، وهو بدوره قد سرّ لأنه وجد من يصغي إليه، وأجابهم عن طيب خاطر إلى ما أرادوا؛ وبذلك نشأ تجاوب بين هذا الرجل وبين الجمع الذي أحاط به؛ ومن ثم نشأ نظام اجتماعي» [1] .

وإنا لنجد الرغبة الملحة في المشاركة في مثل ذلك المجتمع الرفيع كامنة في نزوع طه على الدوام إلى إسباغ صبغة الحديث على ما يكتب: فأعماله حتى ما كان علمياً منها تتخذ شكل الحديث إن لم تتخذ شكل الحوار الصريح . وهو يفترض دائماً وجود شخص يخاطبه صراحة أو ضمناً . وقد يحدث أحياناً أن يعهد إلى القارئ نفسه بأداء هذا الدور.

والواقع أن استعداد طه لتلقي الكلمة المنطوقة خاصية قد نمت قبل وصوله إلى الأزهر بزمن طويل . فهو في طفولته المبكرة في قريته بصعيد مصر عرف سحر الأدب عندما كان يستمع إلى الشعراء الجوالين. فلما استمع – بعد فترة من الوحدة في القاهرة ومن اليأس في الأزهر– إلى محمد عبده بصوته العذب الذي لا ينسى وإلى المرصفي الذي كان بدوره صاحب « صوت شجي حنون » [2] وقعت كلمات الشيخين على تربة خصبة. وكان ما قاله المرصفي صراحة أو ضمناً عن الحرية (الأدبية) مطابقاً ومصدقاً لما عرفه طه عن طريق الخبرة الحية . وهكذا حقق طه نفسه عن طريق الأدب. وعلى هذا النحو بذرت بذور نزعته الإنسانية كما اعتنقها فيما بعد، وذلك أن التحرر الذي أتيح له عن طريق الأدب كان يعني اتساع الثقافة والعودة إلى المصادر الأولى والاندماج في مجتمع أعلى .

(١) « الكاتب في المجتمع المعاصر » في طه حسين ، **من الشاطئ الآخر** ، ص ١٢٣ – ١٦٦ ، ص ١٥٧ .
(٢) زكي مبارك ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .

الفصل الثالث

اكتشاف التاريخ

رأينا فى الفصل السابق كيف استطاع طه وهو لم يزل طالبًا فى الأزهر أن يتحرر من ربقة التعليم الأزهرى التقليدى بفضل تأثير محمد عبده وسيد على المرصفى؛ فقد كان كلا الأستاذين يدعو إلى العودة إلى ينبوع أصلى نقى وراء ركام المعارف المدرسية. كان أولهما يعتقد أن نصوص الإسلام الأساسية هى المعيار الذى يستند إليه فى استقبال العلوم والحضارة الحديثة ، بينما كان ثانيهما يرى أن الأدب القديم - والشعر الجاهلى بصفة خاصة - هو المثل الأعلى الذى يحتذى فى تحقيق النهضة الأدبية الحديثة. وسوف نتناول فيما يلى مرحلة أخرى فى تطور طه حسين ، مرحلة استطاع فيها أن يتخلى عن أصولية محمد عبده وعن كلاسيكية المرصفى الجديدة وأن يعتنق وجهة نظر حداثية . ومن الملاحظ أن هذه المرحلة التى تتطابق - إلى حد بعيد - مع سنى الدراسة التى قضاها طه فى الجامعة المصرية الوليدة ومع ظهور كتاباته المبكرة قد لقيت إهمالاً واسع النطاق ، وذلك لأسباب ستتضح فيما بعد. غير أننا لا نبالغ إذا قلنا إن الفترة موضوع البحث كانت أهم فترة فى تعليم طه حسين، ففيها تلقى على يدى أحمد لطفى السيد وأساتذته فى الجامعة أول دروسه فى الفكر الغربى ومناهج البحث الحديثة. وفى تلك الفترة عرف لأول مرة - وكما لم يحدث له من قبل ولا من بعد - حالة من الفوران والانتشاء ناتجة عن التقاء الثقافتين. وفى نفس الفترة توصل طه إلى اكتشافه الضخم الثانى ، فاهتدى إلى التاريخ. وبفضل هذا الاكتشاف الذى لا يقل أهمية ولا تحقيقًا للحرية عن اكتشافه الأدب من قبل استطاع طه أن يخرج من عالم النصوص ليدخل عالم الحوادث المفتوح، وأتيح له منذ ذلك الحين فصاعداً أن ينظر فى كل شىء ، بما فى ذلك العلاقات بين الشرق والغرب ، فى إطار

تاريخى صريح. ونستطيع الآن أن نبدأ بالنظر فى التاريخ كما تعلمه فى الجامعة المصرية الوليدة على أن نرجىء إلى الفصل القادم مهمة البحث فى فكره التاريخى المبكر الذى يتميز رغم ذلك بأهمية كبرى فى تكوينه .

أستاذ الجيل

لم يكن انتقال طه من الأزهر إلى الجامعة سهلاً، ولم يحدث بين يوم وليلة، وإنما امتد لفترة طويلة مضطربة بحيث بقى طه زمنًا بين العالمين قدمًا هنا وقدمًا هناك، فكان يحضر درسين من دروس الأزهر فى الصباح[1] ويذهب إلى الجامعة عصراً[2] ولم تحدث القطيعة الكاملة إلا بعد أن سقط (أو أسقط) فى امتحان العالمية. وعند ذلك خلص طه للمرحلة الجديدة من تعليمه. ولكن ينبغى قبل أن نصل إلى نقطة اللاعودة أن نتوقف قليلاً لننظر مرة أخرى فى عملية الانفصال عن الأزهر منذ بدايتها. ولنتذكر كيف شعر طه وهو فى الأزهر بالكمد عندما أدرك عند وفاة الأستاذ الإمام فى سنة ١٩٠٥ أن أتباع الشيخ من الأزهرية قد خانوه، فقد أحس الفتى «...شيئًا آخر زاد به انحرافًا عن الأزهر وانصرافًا عن شيوخه وطلابه .أحس أن الذين بكوا الشيخ صادقين وحزنوا عليه مخلصين لم يكونوا من أصحاب العمائم وإنما كانوا من أصحاب الطرابيش، فوجد فى نفسه ميلاً خفيًا إلى أن يقرب من أصحاب الطرابيش هؤلاء ، وأن يتصل ببيئاتهم بعض الاتصال»[3] .

ثم بدأت هذه الرغبة الخفية تتحقق – وتتحقق على نحو لافت للنظر– عندما أتيح لطه فى سنة ١٩٠٧ أن يلتقى بأحمد لطفى السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٣)[4] لكى ينشر فى

(١) أحدهما درس الأدب للمرصفى وثانيهما درس البلاغة .

(٢) طه حسين ، الأيام ، فى م ك ، المجلد ١ (١٩٨٣) ، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٣٤ – ٣٣٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٤٦٥ ، لم يحدد طه حسين تاريخ لقائه الأول مع لطفى السيد ، لكن لنا أن نستنتج هذا التاريخ من قوله فى موضع آخر أنه كان فى الثامنة عشرة من عمره عندما التقى بلطفى لأول مرة . انظر تأبين طه حسين للطفى السيد« المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد » فى مجلة مجمع اللغة العربية المجلد ١٨ (١٩٦٥) ، ص ١١٢ – ١١٦ ، ص ١١٢.

الجريدة[1] مقالة يهاجم فيها الأزهر وشيخ الأزهر[2]. ولكن مدير **الجريدة** لم يستجب لهذا الطلب . وبدلاً من ذلك توسط بنجاح بين الأزهر وبين الكاتب المتمرد[3]. ومنذ تلك اللحظة بدأ طه ينجذب على نحو لا يقاوم إلى دائرة أتباع لطفى السيد .وهكذا وجد نفسه فى بيئة الطرابيش، وأخذ وهو الفقير المتوسط الحال يتصل من هذه البيئة بأرقاها منزلة وأثراها[4].

وقد حرص الأستاذ على أن يؤكد لمريده أنه ينزل على الرحب والسعة فى ذلك المجتمع المتميز. يروى طه حسين فى هذا الصدد أنه حين هم بالانصراف بعد لقائه الأول مع لطفى السيد سمع صوت الأستاذ يدعوه إلى أن يعود إلى زيارته كلما أحب ذلك؛ وأنه عندما أكب على يد الأستاذ يقبلها كما كان طلاب الأزهر يقبلون أيدى أساتذتهم امتنع لطفى عليه ووضع قبلة على جبينه[5].ومن ثم بدأ دخول طه فى عالم المعارف الدنيوية واحتلاله مكانة متميزة ما فتئت تتوطد منذ ذلك الحين بين النخبة الفكرية والسياسية فى مصر.

وبمرور الزمن أصبح طه لدى لطفى أحب تلاميذه إليه وأخصهم برعايته، وكان يحدث أحيانًا أن يزور طه مدير **الجريدة** فى مكتبه يوميًا . وهنالك كان يلتقى بالصفوة من أصدقاء لطفى وأتباعه .والواقع أن **الجريدة** بوصفها اللسان الناطق باسم حزب الأمة كانت إرهاصًا بالجامعة قبل أن تنشأ الجامعة[6]. ففيها أزمع لطفى السيد أن يعلم مريديه الذين أتوا من مدارس مختلفة ما لم يتعلموا فى مدارسهم .وهكذا أتيح

(١) كان لطفى فى ذلك الوقت مدير **الجريدة** ، وهى الصحيفة اليومية التى كانت لسان حزب الأمة (الذى كان لطفى سكرتيره) . وقد بدأت الصحيفة فى الصدور فى مارس ١٩٠٧ واستمرت حتى نوفمبر ١٩١٥.

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٦٥ . كان الشيخ قد أمر بمحو أسماء طه وزميلين له من سجلات الأزهر عندما وشى بعض الطلبة بهم متهمين إياهم بالكفر . نفس المصدر ، ص ٣٦١ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٦٥ – ٣٦٦ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٣٦٦ .

(٥) انظر « المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد » ، ص ١١٣.

(٦) طه حسين ، « كتاب السياسة لأرسطاطاليس . ترجمة : أحمد لطفى السيد » ، فى **مقالات عرض ونقد** ، فى م ك ، المجلد ١٦ ، ص ٣٣٤ – ٣٤٠ ، ص ٣٣٥ .

لهم فى « مدرسة » الجريدة أن يسمعوا لأول مرة أسماء مونتسكيو وفولتير وروسو وديدرو وكانط وأوجست كونت وجون ستوارت ميل وجول سيمون وهربرت سبنسر وربما سمعوا منه أسماء ديكارت وليبنتز ومالبرانش وسبينوزا[1].

وكان لطفى السيد يعد داعية الفلسفة فى الشرق، وخاصة فلسفة أرسطو والفلسفة السياسية. ولكن يبدو من طريقة طه حسين فى سرد أسماء الفلاسفة المذكورين أعلاه أن لطفى كان يفضل بين الفلاسفة المحدثين فلاسفة التنوير الفرنسى وأصحاب الفلسفة النقدية والوضعية ومذهب المنفعة ، وذلك فى مقابل التراث العقلانى فى التفكير. كما كان لطفى قادراً على أن يبهر الأزهريين بين طلابه بما يعرفه فى مجال الفكر الإسلامى [2]. ولقد كانوا يعرفون شيئًا عن منطق أرسطو وميتافيزيقاه . وإذا بلطفى السيد يفتنهم عندما يظهرهم على فلسفة أرسطو فى الأخلاق والسياسة. ولم يكن شىء يخلب ألبابهم كما كانت تخلبها ألفاظ مثل الديمقراطية والأرستقراطية والأوليجاركية[3] .

وكان هذا الرجل الذى سمى بحق « أستاذ الجيل » يدين بنفوذه للمنحى العملى لتفكيره[4] ووعيه بالأمور الموائمة لمقتضى الحال وحسن إدراكه. ولم يكن من دأبه أن يكتب فى أى موضوع على سبيل الدراسة المنظمة، وإنما كان يفضل الاسترسال وإن لم يغفل قط عن عدد من التوجهات التى كان يستمسك بها على نحو لافت للنظر. وكانت مهمته المباشرة فى **الجريدة** هى تحقيق الإصلاح عن طريق تقديم المعلومات والأفكار المتعلقة بقضايا السياسة والاجتماع والتربية. وعلى نحو أعم من ذلك كان لطفى السيد يسعى إلى تحقيق « مزاج معتدل » من الثقافة العربية والثقافات الأخرى. وكان يفترض أن من الضرورى لتحقيق ذلك استعادة انطلاق الفكر الإسلامى وتوسعه وهو فى أوج ازدهاره والإحاطة بأسس الثقافة الغربية فى التراث اليونانى[5] .

(١) نفس المصدر ٣٣٤ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٣٣٥ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٣٣٥ – ٣٣٦ .
(٤) « العملى » بمعنى العناية فى المقام الأول بالفلسفة العملية : أى فلسفة الأخلاق والسياسة فى مقابل المنطق والميتافيزيقا .
(٥) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٣٧ .

وكانت تعاليم لطفى السيد من جوانب عديدة أنسب تمهيد وتوطيد لتعليم طه فى الجامعة. وأول ما يذكر فى هذا الصدد أن لطفى كان يقف موقف الترحيب من الثقافة الغربية . وليس أدل على ذلك من أنه كان فى بعض الأحيان يعبر عن فكرة « المزاج المعتدل » التى كانت متضمنة أصلاً فى ثقافته المختلطة بلهجة التأكيد الذى لا يخلو من التحدى . فهو كما يقول شارلز وندل يدعو صراحة إلى التعلم من الغرب و اتخاذ أوروبا دليلاً [١]. وهو يقرر فى مقالة عنوانها « التقليد» أن من الضرورى الأخذ عن التمدن الأوروبى وتقليده ، وخاصة فى الأمور المفيدة؛ فالصورة فيما يقول قد تبلغ ما بلغه مثلها الأول [٢]. وكان لديه فى بعض الأحيان رد براجماتى على الذين يتهمون الحضارة الغربية بالمادية والاستعمار ويخشون أن يؤدى تقبلها تقبلاً كاملاً إلى فقدان الذاتية، فكان يقول إن على المصريين أن يأخذوا بصفات التمدين الجديد واكتساب صفات وأسباب القوة اللازمة للمزاحمة فى الحياة الحديثة [٣]. ومن الخطأ فيما رأى التمسك بالأفكار والصفات التى يثبت أنها كانت سببًا فى التأخر [٤]. ولا يحق للمصريين أن يخافوا من أن يقضى تقليد الغير على ذاتيتهم؛ وذلك لأن كل واردات أوروبا متى دخلت مصر اكتسبت بمرور الوقت « طابعا » مصريا وصارت ملكا تاما للمصريين . وقد حدث ذلك فى الماضى عندما نقل العرب المدنية عن الفرس واليونان وطبعوها بطابع إسلامى ، وليس هناك ما يحول دون حدوث ذلك من جديد [٥].

وكان لطفى فى بعض الأحيان لا يوكل الأمر تمامًا لتأثير الزمن؛ بل يدعو إلى بذل الجهد من أجل تمصير المنتجات الثقافية المستوردة . وكان يرى بناء على ذلك أن

(١) Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptian national image from its origins to Ahmad Lutfi al - Sayyid* (Berkeley , Los Angeles, London 1972) , p . 223

(٢) أحمد لطفى السيد ، **تأملات فى الفلسفة والسياسة والاجتماع** ، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٤٦) ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٣) نفس المصدر ، ص٧٣ - ٧٤ و ٧٩ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٧٥ . ولكن لاحظ أن لطفى السيد لا يوجه النقد لتراث السلف الأوائل بل لـ « أفكار سلفنا الصالح فى هذا الماضى القريب » . نفس المصدر .

(٥) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

مواجهة المادية (الأوروبية) تقتضى الرجوع إلى العقائد الدينية الأولى التى كان عليها رجال الدين الأولون أو تعلم تقدير الآثار المصرية القديمة[1] أو التمسك ببعض القيم التقليدية التى يتميز بها المصريون مثل حب الضيافة والتكافل وحسن العشرة[2]. غير أن عملية طبع الواردات بالطابع المصرى ينبغى فى كلتا الحالتين أن تحدث دون رجوع إلى مجموعة مقننة من القواعد أو النصوص الدينية[3]. وذلك أن لطفى السيد على خلاف جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده بنى حجته الرئيسية فى تأييد استقبال الثقافة الغربية على أساس الحاجة إلى مواكبة الزمن أو تحقيق التقدم. وهو لا يربط هذا بأى شرط سوى فرض طابع مصرى لا يخضع لأى تعريف صارم ويتميز أساسا بأنه طيع سهل. ويبدو أن لطفى السيد أراد لما وصفه بـ« المزاج المعتدل » أن يكون فى صالح الحداثة على وجه اليقين، وذلك على خلاف أصولية محمد عبده (أى استقبال أشكال التقدم الحديثة شريطة مواءمتها مع الإسلام) .

ويزداد الخروج على أصولية محمد عبده وضوحًا إذا أخذنا بعين الاعتبار آراء لطفى السيد فى القومية المصرية حيث يضع للذاتية المصرية مفهومًا علمانيًا واضح العلمانية ؛ فالمرجع الأساسى فى هذه الحالة هو الأرض : أرض مصر ذاتها – هذا الكيان المحدد الذى هو قوام مصر جغرافيًا وتاريخيًا[4]. ومن هذه الناحية يبدو أن القومية كما يفهمها لطفى السيد تعد استثناء هامًا لقول فاتيكيوتيس إن المجتمعات العربية لم تعرف أى حركة تدعو إلى علمنة الذاتية السياسية[5]. فمصر فى رأى لطفى السيد أمة متميزة بل إن أحقيتها بالتفرد أقوى مما قد يكون لأى أمة أخرى[6]. ومقومات هذه القومية « عوامل موضوعية » – على حد تعبيره – تتعلق بالأرض ذاتها

(١) نفس المصدر ، ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٧٥ .

(٣) قارن Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798- 1939* (Cambridge 1984) , p. 172

(٤) أحمد لطفى السيد ، المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٥) P.J. Vatikiotis, *EI²* " Kawmiyya "

(٦) أحمد لطفى السيد ، المرجع السابق ، ص ٦١.

وسكانها، وذلك مثل عوامل الإقليم والقرابة والنسب والاشتراك فى المنافع[1]. وعلى أساس هذا المفهوم المرتكز على الأرض يستطيع لطفى السيد أن يعلن دون مواربة أن الجامعة الإسلامية والاتحاد العربى (أو « الوحدة العربية » بلغة عصرنا) ليسا إلا أوهاماً وخيالات[2]. والقول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين لا يخدم فى رأيه إلا مصالح العنصر القوى الذى يفتح البلاد باسم الدين. أما الآن وقد أصبحت أقطار الشرق عاجزة عن أداء هذا الدور وصارت هدف للاستعمار الغربى فإن أكبر مطمع لكل أمة شرقية هو الاستقلال [3].

ومما يؤكد أن تعاليم لطفى السيد كانت مواتية إلى أقصى حد لتعليم طه فى الجامعة المصرية أن ننظر فى آراء الأستاذ فى التربية ودورها وغاياتها وأساليبها. فقد كان إصلاحياً يكره العنف وكل أشكال العمل المندفع، وكان من رأيه أن استقلال مصر ينبغى أن يتحقق بالوسائل السلمية وعلى نحو تدريجى وخاصة عن طريق الإصلاح الهادئ وزيادة اشتراك المصريين فى التشريع والإدارة[4] وعن طريق العمل التربوى والفكرى الصبور.

مثل هذا العمل – فيما يرى لطفى السيد – « لا تأخذ طرائقه بالأبصار ولا تخلب الألباب » ولا يأتى بنتائجه دون انتظار. وهو لا يمكن إذن أن يرضى العوام ولابد أن يكون مخالفاً لمزاج الشباب وميله إلى العجلة وحبه للمخاطرة؛ [5] ولكن من مزاياه أنه لا يثير اعتراض السلطات الحاكمة فضلا عن أنه لا غنى عنه ولا طريق سواه[6]. ولما كان لطفى السيد يعتقد أن من الضرورى اكتساب « وسائل القوة » فإنه ينبغى أن نؤكد أن « القوة » التى عناها لم تكن تكنولوچية فى المقام الأول، وإنما كان يرى أن

(١) نفس المصدر، ص ٦٢ ؛ وانظر أيضاً لنفس المؤلف، المنتخبات، الجزء ١، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٣٨)، ص ١٧٠ – ١٧١ .
(٢) نفس المصدر، ص ٧٣ .
(٣) نفس المصدر، ص ٦٨ – ٦٩ .
(٤) نفس المصدر، ص ٤٨ – ٤٩ .
(٥) نفس المصدر، ص ٥٢ و ٥٣ .
(٦) نفس المصدر، ص ٥٤ .

أهم شكل من أشكال القوة بالنسبة للمصريين هو القوة المعنوية وأن الحرية الوحيدة التي يسهل الحصول عليها ولا يستغنى عنها بحال هي الحرية « العلمية » (أو لنقل : الفكرية)[1] .

أما فيما يتعلق بغايات التربية فإن لطفى كان ينتقد السياسة التى كانت سائدة فى ذلك الوقت والتى كانت ترمى إلى تخريج مرشحين للوظائف الحكومية أو آلات مضبوطة للدخول فى ماكينة الحكومة[2]. والأحرى بنظام التعليم فى مصر أن يستهدف إنماء قوى الناشىء وملكاته حتى تبلغ كمالها الممكن وأن يكون غرضه العام هو توطيد الفضائل العامة والمدنية بحيث يعزز التجانس بين المواطنين والوحدة الوطنية[3]. ولتحقيق هذا الهدف ينبغى أن ينصب التأكيد لا على الموضوعات العملية الصرف ولكن على العلوم التى لا تلقى إلا الإهمال وإن كانت تسهم فى تربية العلماء والقادة السياسيين والكتاب والفلاسفة : أى العلوم الأخلاقية وعلوم التربية والاجتماع [4].

وبعبارة أخرى يرى لطفى السيد أن النظام التعليمى عند إصلاحه ينبغى أن يكون هدفه المباشر هو تدريب نخبة من المثقفين يمكنهم تعميم عملية التعليم بحيث تشمل المجتمع بأسره .ومثال ذلك أن الكتّاب يمكنهم وقد تسلحوا بالتفكير النقدى أن يؤدوا دوراً رئيسياً فى إصلاح العلاقات فى نطاق الأسرة وفى غرس الفضائل العامة مثل العدل والكرم وحسن العشرة والشجاعة ؛ فليس من الممكن تضييق دائرة الفروق بين الأفراد وتوطيد الوحدة القومية إلا بذلك الجمع بين الإصلاح التعليمى وتعميم الجهود الفكرية[5].

(١) نفس المصدر ، ص ٥٩ .
(٢) نفس المؤلف ، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية فى مصر ، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٤٦) ، ص ٢٠ ، وانظر أيضاً ص ١١٩ و ١٣٠ .
(٣) نفس المصدر ، ص ١١٤ و ١١٧ و ١١٩ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٢٠ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٢١ .

ولقد كان من الطبيعى بناء على هذه الغايات أن يدين لطفى السيد الأساليب التقليدية فى التعليم وأن ينتقد الاعتماد على حفظ القرآن عن طريق التلقين فى الكتاتيب[١]. ولما كان الهدف الأول للتعليم فى رأى لطفى هو تدريب المواطنين بما فى ذلك الصفوة الفكرية القائدة ، فبإمكاننا أن نتفهم تماماً ما رآه من أن المعلم ينبغى أن ينصرف عن الكتاب التعليمى ويقبل على التلميذ « يناجى روحه فيكمل ملكاتها لتقوم بالواجب عليها فى الحياة .»[٢] كلا ولا يمكن أن يكون لدينا أدنى شك فى أن لطفى كان يسترشد فى تدريسه فى« مدرسة » **الجريدة** بذلك المبدأ القاضى بالتوجه إلى عقول أتباعه.ومما يقوله طه حسين فى هذا الصدد أن لطفى كان يتبع فى تعليم تلاميذه طريقة الحديث والحوار كما كان سقراط يعلم شباب الأثينيين . كما كان يحاضرهم أو يأتى بمن يحاضرهم حين يقبل المساء؛ أو يتبع طريقة « حديثة » بصفة خاصة فيكلف من يحسنون الفرنسية أو الإنجليزية بأن يترجموا بعض النصوص المختارة[٣] .

الجامعة المصرية

فتحت الجامعة المصرية – أو الأهلية كما تسمى عادة لتمييزها عن جامعة الدولة التى أنشئت فى سنة ١٩٢٥ – أبوابها فى ٢١ ديسمبر ١٩٠٨. ومن الواضح مما تقدم أن طه كان مستعداً على نحو ما لتلقى التعليم الذى كانت الجامعة بسبيل تقديمه . والواقع أن بعض القيم والمثل العليا التى كانت الجامعة تمثلها كانت بالفعل شائعة فى جو الثقافة المصرية بفضل تأثير عدة رواد بالإضافة إلى لطفى السيد، ومن بينهم أعلام مرموقون مثل : الشيخ محمد عبده ، ومصطفى كامل ، وقاسم أمين ، وسعد زغلول [٤]. فقد كان هناك ما يشبه الإجماع على إدانة طابع المنفعة الضيق

(١) نفس المصدر ، ص ٢٠ وانظر أيضاً ص ١١٥ و ١١٦ .
(٢) نفس المصدر ، ص ١١٩ .
(٣) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .
(٤) يرى بعض الكتاب أن أول من دعا إلى تأسيس جامعة مصرية كان جرجى زيدان صاحب **الهلال** ورئيس تحريرها ، وأن مصطفى كامل ومحمد عبده وأتباعه قد تبنوا الفكرة فيما بعد . انظر عبد المنعم الدسوقى الجميعى **الجامعة المصرية والمجتمع** ، ١٩٠٨ – ١٩٤٠ (القاهرة ١٩٨٣) ، ص ١٠ و ١١ ، وقارن سامية حسن إبراهيم ، **الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور** (القاهرة ١٩٨٥) ، ص ١٣ .

الذى كان يميز نظام التعليم القائم. من هنا كان يروى عن محمد عبده أنه استهجن الإهمال الكامل للعلوم الاجتماعية والفلسفة والفنون الجميلة والأدب العربى والآداب الأجنبية[١]. ومن ذلك أيضًا أن قاسم أمين دعا إلى نوع من التعليم يستهدف طلب العلم لذاته لا يحدوه فى ذلك إلا حب الحقيقة والشوق إلى اكتشاف المجهول[٢]. ورأى قاسم أمين أن الجامعة المصرية ينبغى أن تؤدى ثورة فى اللغة والأدب[٣].

كما ينبغى أن ننظر إلى معارضة الطابع النفعى لنظام التعليم القائم فى سياق صعود الوطنية المصرية وحركة الاستقلال : فعلى خلاف سلطات الاحتلال التى كانت تؤيد التعليم الأساسى[٤] كان المناصرون لمشروع الجامعة يسعون بذلك إلى تأكيد رغبة مصر فى الحرية والنهضة. وقد تحدث عبدالخالق ثروت فى حفل افتتاح الجامعة فأشار إلى أن الوقت قد حان لتخريج شبيبة تأخذ بيد الأمة فتحلها المقام الذى يجب أن يكون لها بين الأمم الراقية[٥]. وكانت هذه الدعوة بدورها تفترض تصورًا معينًا لدور مصر فى التاريخ بوصفها مهد الحضارة وملاذًا رئيسيًا للثقافة. وقد صيغت هذه الافتراضات صياغة صريحة فى خطبة أخرى ألقاها بنفس المناسبة أحمد زكى بك،

(١) من خطاب كتبه محمد عبده بالفرنسية ونشره De Guerville فى La Nouvelle Egypt (Paris 1905) pp. 201 - 208 نقلاً عن عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده ، الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ١٥٣ – ١٥٤

(٢) اقتباس من خطبة يرد نصها فى محمد حسين هيكل تراجم مصرية وغربية (القاهرة ١٩٨٠) ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٤٩

(٤) يقال إن اللورد كرومر كان يؤيد تعزيز الكتاتيب لكى يصرف الأنظار عن مشروع الجامعة (انظر سامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٣١ – ٣٢) . وقد ثار فى صحف ذلك العهد نقاش حول أى المشروعين أنفع (نفس المصدر ، ص ١٧ – ١٨) . وانظر أيضًا عبد المنعم الدسوقى الجميعى (المرجع السابق ، ص ١١ و ١٢) . وكان من معارضى مشروع الجامعة بعض الصحف الأجنبية ، ومن بينها التايمز (انظر سامية حسن إبراهيم ، المرجع سالف الذكر ، ص ٣٣ – ٣٤) . ولا يخلو من الدلالة أن لطفى السيد حرص على تهدئة الآراء المعادية للجامعة محتجًا بأن مشروع الجامعة ليس عملاً « ثوريًا » أو مظاهرة وطنية تستهدف « الإغاظة » وبأن المشروع لا علاقة له بالسياسة . انظر مقالته « ما للسياسة والعلم ؟ » التى نشرت لأول مرة فى **الجريدة** ، ٢٥ مايو ١٩٠٧ وأعيد طبعها فى كتابه **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية فى مصر** ، ص ١٧٠ – ١٧٢ .

(٥) انظر نص خطبة عبد الخالق ثروت كما نشر فى **المقتطف** ، المجلد ٢٤ (١٩٠٩) ، ص ١٣٨–١٤٠

فبعد أن ذكّر الخطيب مستمعيه بالفترات المضيئة فى تاريخ مصر فى ظل الفراعنة والبطالسة والفاطميين ذكّرهم أيضًا بانتقال الثقافة الإسلامية إلى بلدان البحر المتوسط وأوروبا . ورأى أن تحول أوروبا بالتدريج إلى مشرق النور والعلم والتمدن أمر طبيعى يتفق وحركة التاريخ ، وأن من طبيعة الأشياء أن تنتقل الحضارة من منطقة إلى أخرى وأن تنتقل القيادة من بلد إلى آخر .ولئن قدر لمصر أن تذبل وتذوى لقرون فإنها تدرك الآن أن عليها أن تنفض غبار الكسل والخمول وأن تطلب المعرفة فى أوروبا حتى تستعيد مجدها السابق وتعيد العلوم إلى حظيرتها(١) .

ومن الممكن أن يقال – بناءً على ذلك – إن أنصار الجامعة كانوا يفترضون أن استقلال مصر ونهضتها لا ينفصلان عن الاستعداد للتلقى عن الغرب والرغبة فى إقامة تبادل خصب مع أوروبا . وهكذا أريد للجامعة أن تكون نقطة التقاء لثقافات مختلفة ، كما أريد لها أن تكون ديمقراطية وعلمانية(٢) .

ولقد كان تنفيذ المشروع مسئولية وطنية، فكان تمويله يأتى من تبرعات خاصة، ولقيت الحملة لجمع التبرعات استجابة واسعة النطاق بين الأهالى بما فى ذلك تلاميذ المدارس.(٣) ولما كانت الجامعة قد ولدت فى جو مفعم بكبار الآمال فقد كان افتتاحها مناسبة حافلة بالفرح والبهجة .جاء فى مقالة لكاتب أجنبى يبدو أنه شهد الاحتفال: " كان موكب الذين جاءوا للاستماع إلى المحاضرات مشهداً لافتًا للنظر: باشوات تجاوزوا ربيع العمر تحملهم عربات فاخرة وشبان من موظفى الحكومة يرتدون حللاً أنيقة كأنهم إعلان عن « الحياة الراقية » ومستشارون عليهم سيماء الجد من المحاكم الوطنية ، وطلاب من الأزهر فى ملابسهم الطويلة الفضفاضة وعمائمهم

(١) انظر نص خطبة أحمد زكى بك كما نشر فى نفس المصدر ، ص ١٤١ – ١٤٥

(٢) جاء فى نداء يدعو إلى إنشاء الجامعة أصدرته لجنة تحضيرية منتخبة أن المقصود من الجامعة هو أن تكون « مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه » وأن « ليس لهذه الجامعة صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة .. » نقلاً عن سامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٧ وما يليها .

البيضاء الناصعة ؛ وأكثر من أولئك وهؤلاء تفكرًا وتمهلاً شبان أوروبيون شاردو الأذهان لا تفارق الابتسامة وجوههم فى بلاد لا تكاد تعرف المطر»[١] .

إلا أن الجامعة الوليدة كانت متواضعة الحجم محدودة النطاق : فلم تكن إلا نواة لكلية آداب . وبدأت الدراسة على هيئة محاضرات تلقى بداية من الرابعة والنصف بعد الظهر حتى السبعة والنصف مساء ، وذلك فى الأيام التى تقررها الجامعة بإعلانات خصوصية[٢]. ثم تقرر بعد فترة تقديم محاضرتين يوميًا[٣]. ودار نقاش فى اللجنة الدائمة للجامعة – التى كان يرأسها الأمير أحمد فؤاد – حول المواد التى ينبغى البدء بتدريسها . فكان من رأى البعض أن تبدأ الدراسة بالآداب، ورأى البعض الآخر ضرورة البدء بالعلوم ، وكان هناك فريق ثالث يرى أن الجامعة ينبغى أن تبدأ بالموضوعات ذات الصلة بالحياة العملية . وانتقل النقاش إلى الصحافة: فكان من رأى **الهلال** إعطاء الأولوية للعلوم الطبيعية، بينما رأت **الجريدة** تقديم دراسة التاريخ والفنون والآداب . وأخيرًا استقر الرأى على البدء بدراسة العلوم الأدبية[٤] .

وقد برر هذا الاختيار الذى أملته فى الواقع أسباب عملية ترجع إلى الاحتياجات الإنسانية التى يمكن لهذه العلوم أن تلبيها . وفى هذا الصدد قال الأمير أحمد فؤاد: « إننا جعلنا التاريخ والآداب فاتحة أعمال الجامعة لفائدتهما ولذتهما : فالتاريخ سيرقى عند الذين يتعلمونه فى الجامعة ملكة التفكير والمقارنة والحكم على الرجال والأشياء . أما الآداب فستعلم الذين يتلقونها فى الجامعة أحسن ما جاءت به الأفكار الإنسانية »[٥]. ولا يسع المرء إلا أن يستنتج أن قرار إعطاء الأولوية للآداب كان يحظى بموافقة أغلبية المؤيدين لمشروع الجامعة أو على الأقل بموافقة أقوى

(١) Germain Martin, 'L'Universite Egyptienne', *Revue du Monde Musulman*, X (1911) pp. 1-19, p11 لاحظ أن هذا التقرير يؤيد رواية طه حسين : « .. كانت الجامعة فى أول عهد المصريين عيدًا متصلاً يحيونه إذا أقبل المساء من كل يوم ، حين يزدحمون على غرفات الدرس على اختلاف منازلهم من الفقر والغنى ، وعلى اختلاف حظوظهم من الثقافة ، وعلى اختلاف أزيائهم أيضًا » ، الأيام ، فى م ك ، ص ٤٣٩ .

(٢) سامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٣) عبد المنعم الدسوقى الجميعى ، المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١٧ .

(٥) نقلاً عن نفس المصدر .

العناصر بينهم وأنه كان يلبى رغبات محمد عبده وأتباعه. فقد كان من رأى الأستاذ الإمام ولطفى السيد أن الأولوية ينبغى أن تعطى للآداب بصفة خاصة لمقاومة الطابع النفعى السائد فى نظام التعليم . وكان لطفى السيد يفترض أن تعليم الآداب ضرورى لتربية نخبة من الكتاب والفلاسفة والقادة السياسيين. وكان أنصار هذا الرأى يفكرون فى الآداب بصفة خاصة عندما يتحدثون عن ضرورة تدريس العلوم النظرية، ويبدو أن وجود علوم طبيعية نظرية لم يحظ بكبير اهتمام . ورغم أن أحداً ما كان لينكر قيمة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها فإن الرأى السائد كان هو أن الدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية أقدر على خدمة المصالح الوطنية المباشرة.[١] . وليس بوسعنا هنا أن نحاول تقديم تفسير واف لهذا الانحياز، ولكن يبدو أنه كان يستجيب لانشغال عميق الجذور راود الأذهان منذ بداية حركة النهضة فيما يتعلق بمشكلة الذاتية فى مواجهة الغرب ؛ ومن ثم كانت الرغبة السائدة فى طلب المعرفة لذاتها تعد تابعة أو مرادفة للدافع الأعمق والأقوى من أجل فهم تدهور الحضارة الإسلامية وما قابله من صعود الأمم الأوروبية. ولمثل هذه الأسباب قال أحمد زكى إن الجامعة رأت « الابتداء بالابتداء فقررت تدريس الحضارات الإسلامية والقديمة وأضافت إليهما أدبيات الجغرافيا والتاريخ واللغة عند العرب باعتبار علاقتها بأوربا » [٢] . ويبدو أن أحمد زكى كان يعبر بذلك عن وجهة النظر السائدة .

وفى هذا السياق ذاته يمكننا أن نفهم تماماً غلبة الطابع التاريخى على المنهج الدراسى فى الجامعة الناشئة : فبعد البدأ بمقرر عن تاريخ الأدب سرعان ما وسع نطاق المنهج لكى يشمل المواد التالية[٣] : الحضارة الإسلامية (ويدرسها أحمد زكى)[٤] ؛ والحضارة القديمة فى مصر والشرق حتى ظهور الإسلام

(١) للاطلاع على نقد لهذا التحيز « الأدبى » انظر شبلى شميل ، كتاب **فلسفة النشوء والارتقاء** ، فى **مجموعة الدكتور شبلى شميل** (القاهرة ١٩١٠) ، المجلد ١ ، ص ٤٠ .
(٢) من خطبة أحمد زكى التى ألقاها فى حفل الافتتاح ونشرت فى **المقتطف** ، ص ١٤٥ .
(٣) ترد هذه القائمة مع بعض الاختلافات فى عبد المنعم الدسوقى الجميعى ، المرجع السابق ، ص ٢٦ وسامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٨٣ - ٨٤ .
(٤) عن هذا المقرر اقرأ طه حسين ، **الأيام** ، فى م ك ، ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

(ويدرسها أحمد كمال)[1]؛ والعلوم التاريخية والجغرافية واللغوية (ويدرسها المستشرق الإيطالى إغناسيو جويدى)[2] ؛ وتاريخ الأدب الفرنسى وتاريخ الأدب الإنجليزى (ويدرسهما على التوالى مسيو بوفيليه ومستر ميللر) . واعتباراً من السنة الدراسية ١٩١٠ - ١٩١١ وسع المنهج مرة أخرى ونظم بعد خلوه من التنظيم. وهكذا أنشئت رسميًا كلية للآداب والفلسفة وصمم المنهج بحيث يشمل ثمانى مواد كما يلى[3] : الأدب العربى (حفنى ناصف)؛ وتاريخ الأدب العربى (المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نالينو)[4]؛ وعلم مقارنة اللغات السامية (المستشرق الألمانى إنو لتمان)[5] ؛ وتاريخ المذاهب الفلسفية (المستشرق الإيطالى دافيد سانتلانا)[6] ؛ والجغرافيا والإثنولوجيا (اسماعيل رأفت)[7] ؛ وتاريخ الشرق القديم (المستشرق الإيطالى جيراردو ميلونى)[8]؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية (محمد الخضرى)[9] ؛ والفلسفة العربية والأخلاق (سلطان محمد).[10]

(١) انظر نفس المصدر ، ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٩١ - ٣٩٢ . فى محاضرة عن المستشرقين الإيطاليين الذين علموا فى مصر قال طه حسين إن مقرر جويدى كان يتكون من أربعين درسًا خصصت للعلاقات بين أوروبا والشرق فى العصور الوسطى وتناول جويدى فيها الكتابات الجغرافية والتاريخية العربية . وقد ألقى طه حسين تلك المحاضرة بالفرنسية (القاهرة ، ١١ فبراير ١٩٤٨) ولكن لم ينشر منها إلا نص مختصر بالإيطالية . انظر طه حسين ، « محاضرة » ، ص ٢٠٥ - ٢١٥ . وترد ملاحظات طه حسين على مقرر جويدى فى هذا المصدر، ص ٢٠٦ . وقد نشرت دروس جويدى بعنوان **محاضرات فى أدبيات الجغرافيا والتاريخ واللغة عند العرب فى مجلة الجامعة المصرية** (القاهرة بدون تاريخ) .

(٣) ترد هذه القائمة فى سامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٩٦ ، الحاشية ٥٢ وفى G. Martin المرجع السابق ، ص ١٦ . وإلى جانب هذه المواد الرئيسية كان هناك مقرران اختياريان هما : الأدب الإنجليزى ، والأدب الفرنسى .

(٤) كان المقصود هو أن يكمل المقرران الخاصان بالأدب العربى أحدهما الآخر بحيث تركز دراسة الأدب العربى على تحليل النصوص وفقًا للنهج القديم بينما يتناول تاريخ الأدب العربى ظواهر هذا الأدب وفقًا للمنهج التاريخى الحديث . فيما يتعلق بحفنى ناصف انظر طه حسين ، **الأيام** ، فى م ك ، المجلد ١ ص ٤٥٥ و ٥٦ و ٤٥٧ . وفيما يتعلق بمغزى الجمع بين المادتين سالفتى الذكر انظر نفس المؤلف ، **فى الأدب الجاهلى** فى م ك ، المجلد ١٠ (١٩٧٣) ، ص ١٠ -١١ و ١٩ .

(٥) انظر نفس المؤلف ، المرجع السابق ، ص ٤٤٦ وانظر أيضًا نفس المؤلف ، « إنو لتمان » (تأبين لتمان) ، **المجلة** ، ديسمبر ١٩٥٨ ، ص ١١ - ١٤ .

(٦) طه حسين ، **الأيام** ، فى م ك ، ص ٤٦٦ ،.انظر أيضًا نفس المؤلف ، « **محاضرة** » ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٧) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥

(٨) نفس المصدر ، ص ٤٤٦ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٤٥٧ .

(١٠) نفس المصدر ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

ولعل هذا التركيز على التاريخ كان صدى لبعض الاتجاهات التى كانت سائدة عند منعطف القرن العشرين فى الأوساط الجامعية الأوروبية ودوائر المستشرقين . ولكن هذا لا يعنى أن التركيز على التاريخ لم يكن أيضًا وعلى نحو أهم استجابة لدوافع محلية .وذلك أن المستشرقين ومفكرى النهضة كان يجمعهم اهتمام مشترك بتقلبات التاريخ الإسلامى وبازدهار القوة الإسلامية وتدهورها، وكان ازدهار النزعة التاريخية فى جانب يقابله وعى تاريخى حاد فى الجانب الآخر.

وكان لعلمانية الجامعة وديمقراطيتها وانفتاحها على تقاليد ثقافية شتى مظاهر متعددة . ومن ذلك أنه تقرر السماح لطلاب الأزهر ودار العلوم بطلب الالتحاق بالجامعة . يضاف إلى ذلك أن بعض الأساتذة كانوا مصريين بينما كان البعض الآخر من الأوروبيين؛ فقد دعى عدد من كبار المستشرقين للمحاضرة باللغة العربية فى المواد التى لم يتوافر لها أساتذة مصريون.[1] وكان إغناسيو جويدى أول من وفد من المستشرقين؛ وقد حاضر لسنة دراسية واحدة (١٩٠٨- ١٩٠٩)، وتلاه بعد عام كارلو ألفونسو نالينو؛ فبدأ بالمحاضرة فى تاريخ الفلك عند العرب (١٩٠٩ - ١٩١٠) ثم حاضر لسنتين دراسيتين أخريين (١٩١٠ - ١٩١١ و ١٩١١ - ١٩١٢) فى تاريخ الأدب العربى. وبعد نالينو جاء دافيد سانتلانا الذى حاضر لسنة دراسية واحدة (١٩١٠ - ١٩١١) وجيراردو ميلونى [2] وإنو لتمان ولويس ماسينيون[3] وجاستون فييت[4] .

(١) عمدت الجامعة منذ البداية (١٩٠٨) إلى إرسال طلاب مصريين إلى الخارج (إنجلترا وفرنسا بصفة خاصة) لكى يتأهلوا للتعليم فيها . (انظر عبد المنعم الدسوقى الجميعى ، المرجع السابق ، الفصل الثالث ؛ وسامية حسن إبراهيم ، المرجع السابق ، الفصل الخامس) . بيد أن قرار الاستعانة بأساتذة أجانب لم يكن إجراء مؤقتًا ، وإنما كان إجراء سياسيًا يعبر عن رغبة مصر فى إقامة علاقات ثقافية وثيقة بأوربا ، وكانت هذه السياسة تحظى بالتأييد الكامل من الأمير أحمد فؤاد . انظر طه حسين « محاضرة » ، ص ٢٠٥ .

(٢) حاضر ميلونى طيلة ١٩١٠ - ١٩١١ ثم عاد فى السنة التالية إلى القاهرة حيث توفى فى فبراير ١٩١٢ . انظر Maria Nallino , " Taha Hussein e 'L'Italia " in *Taha Hussein, omaggio degli arabisti Italiai a Taha Hussein in occasione del settantancinquesimo compleanno*, L'Instituro Universitario Orientalle (Naples 1964) , pp. 53 - 65 , p. 54.

(٣) جاء فى عبد الرحمن بدوى **موسوعة المستشرقين** (بيروت ١٩٨٤) ، ص ٣٦٦ أن الدعوة إلى التدريس فى الجامعة وجهت فى الأصل إلى جولدتسيهر واسنوك هورخرونيه ، فاعتذرا وأوصيا بدعوة لويس ماسينيون .

(٤) يبدو أن فييت جاء إلى الجامعة فى سنة ١٩١٢ ليخلف نالينو فى تدريس تاريخ الأدب العربى ، انظر طه حسين ، **فى الأدب الجاهلى** ، ص ١٠ .

ولا ينبغى أن ندهش - على ضوء رغبة الجامعة فى فتح الباب على مصراعيه بحيث تتسع للقديم والجديد ولما هو شرقى وما هو غربى - لأن الحياة فى الجامعة الجديدة كانت كما قال طه حسين عيداً متصلاً. غير أنه وهو الفتى الأزهرى كان لديه "عيد" خاص به فى وسط الجيشان العام. فقد كان كل ما يتصل بهذه "البيئة" المعرفية الجديدة مصدراً للدهشة وتأكيداً لفكاكه من الأزهر . كان أساتذته الجدد سواء مصريين أو أوروبيين يتناولون موضوع البحث مباشرة وعلى نحو واضح مستقيم فلا متن هنالك ولا حاجة إلى تفسير على طريقة الأزهر[1] وكان من الرائع أيضاً الاستماع إلى الأساتذة الأوروبين وهم يحاضرون بالفصحى فى موضوعات عربية وإسلامية.[2] وبدا للفتى أنه وجد نفسه أخيراً - فى ملتقى الثقافات والتقاليد والحضارات - غير بعيد عما أسماه لطفى السيد "المزاج المعتدل". ويروى مؤلف **الأيام** كيف أن طائفة من أساتذته المصريين "جددوا علمه بالحياة وشعوره بها وفهمه لقديمها وجديدها معاً ، وغيروا نظرته إلى مستقبل أيامه، وأتاحوا لشخصيته العربية أن تقوى وتتثبت أمام هذا العلم الكثير الذى يأتى به المستشرقون..."[3] .

بيد أن أروع وأهم ما كان وأشده مساساً بوجود الفتى ذاته كان دراسة التاريخ . يقول مؤلف **الأيام**: "وبهت الفتى حين سمع ذكر هذين الاسمين : أى رمسيس وأخناتون . وحين سمع ذكر هذا النوع من التاريخ . واعتقد أن الله قد كتب عليه حياة ضائعة لا غناء فيها . ولكنه يرى نفسه ذات ليلة فى غرفة من غرفات الجامعة يسمع الأستاذ أحمد كمال ...يتحدث عن الحضارة المصرية ويذكر رمسيس وأخناتون وغيرهما من الفراعنة، ويحاول أن يشرح للطلاب مذهبه فى الصلة بين اللغة المصرية القديمة وبين اللغات السامية ومنها اللغة العربية... والفتى دهش ذاهل حين يسمع كل ذلك العلم ؛ وهو أعظم دهشة وأشد ذهولاً حين يلاحظ أنه يفهمه ويسيغه فى غير مشقة ولا جهد"[4].

(١) طه حسين ، **الأيام** ، فى م ك ، المجلد ١ ، ص ٣٩٠ .
(٢) نفس المؤلف ، تقديم كتاب نالينو **تاريخ آداب اللغة من الجاهلية حتى عصر بنى أمية** (القاهرة ١٩٧٠) ، ص ٨ .
(٣) نفس المؤلف ، المرجع السابق ، ص ٤٥٣ .
(٤) نفس المصدر ، ٤٤٤ - ٤٤٥ .

والواقع أن "اكتشاف" التاريخ كان أعظم إنجاز لطه فى تلك الفترة . فأما فيما يتعلق بطبيعة التاريخ المكتشف فيمكننا أن نقول على الفور إنه كان واسع النطاق ينحو نحو العالمية ومقارنًا : أى أنه كان يعقد الصلات والمقارنات بين الحضارات واللغات المختلفة .وبفضل هذا الموضوع الذى وصفناه حتى الآن وصفًا عامًا وجد الفتى الأزهرى خلاصه. وقد يحسن بغية معرفة المزيد عن هذا الموضوع الحيوى أن نبدأ بالنظر فى بعض عناصر التعليم التاريخى كما قدمه ثلاثة من أساتذة طه الأوروبيين وهم : نالينو ، وسانتلانا ، وماسينيون .

كارلو ألفونسو نالينو (١٨٧٢ - ١٩٣٨)

لم يكن لأى من المستشرقين الذين علموا طه فى هذه الفترة تأثير يعدل تأثير نالينو على تطوره : فبعد أن بدأ نالينو بتدريس مقرر عن علم الفلك عند العرب[١] ، قدم على مدى سنتين دراسيتين مقرراً عن تاريخ الأدب العربى [٢] . وكان هذا المقرر فيما رأى طه حسين نقطة تحول كبرى فى تاريخ الفكر والثقافة فى مصر : فبفضل نالينو خاصة تعلم طه وعدد من شباب الدارسين المصريين المناهج الحديثة للبحث التاريخى كما تطبق فى دراسة الأدب العربى.[٣] ولولا هذا التأثير المفيد لظل الموضوع محروما من المنهج النقدى تماما كما كان منذ ألف سنة [٤].

أما فى حالة طه على وجه التحديد فإن دروس نالينو جاءت لتكمل دروس شيخه الأزهرى سيد المرصفى ،فهو كما قال فيما بعد مدين لهذين الأستاذين

(١) نشرت محاضرات نالينو فى هذا الموضوع فى كتاب عنوانه **علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى** (روما ١٩١١) . وفيما يتعلق بجدة هذا الموضوع بالنسبة لطه ، انظر طه حسين ، «محاضرة» ، ص ٢٠٧ .

(٢) نشر نص هذه المحاضرات التى ألفت بالعربية فى صورة كتاب هو **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية** ، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٧٠) .

(٣) انظر تقديم طه حسين لكتاب نالينو **تاريخ الآداب العربية** ، ص ٩ وما يليها ، وانظر أيضًا طه حسين ، «فى درس الأدب وتاريخه » ، **الأدب** ، أبريل ١٩٥٩ ، ص ٢ ١- ١٣ ، وعن بعض الطلاب الذين درسوا على نالينو وصار لهم شأن فى حياة الفكر فى مصر . انظر لنفس المؤلف « محاضرة » ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٤) من خطبة ألقاها طه حسين بالفرنسية عن «ما هو الأدب العربى الكلاسيكى ؟ » (روما ، ١٧ مايو ١٩٥٠) ونشر لها ملخص : " Visita a Rome di Taha Husein Bey" *in Oriente Modemo* , XXX (1950), p. 100

بالأسس التى أقيم عليها كل ما أتيح له بعدهما من الدرس والتحصيل.[1] وسوف نلقى المزيد من الضوء على هذه الفكرة فيما يلى ، ولكننا نسارع فنقول إن دروس نالينو بما أنها جاءت تكملة لدروس المرصفى كان لها بلا ريب دور حاسم فى تحديد المصير الأدبى للشاب طه :فالتاريخ الذى ملك عليه لبه منذ ذلك الحين وإلى الأبد كان هو تاريخ الأدب - مفهومًا بوصفه جمعًا بين تحليل النصوص على طريقة المرصفى وبين المنهج التاريخى النقدى وفقًا لنالينو .

كان نالينو - فيما رأى طه حسين - هو أول من درس له ولزملائه الأدب العربى القديم درسًا منظمًا . ومعنى هذا - كما يوضح طه حسين - أن نالينو كان أول من ألقى فى روع طلابه الحقائق التالية :

أن الشعر العربى لا يختلف باختلاف فنونه التقليدية مدحًا ورثاء و وصفًا وهجاءً ونسيبًا وتشبيبًا فحسب ؛ وإنما يختلف باختلاف موضوعاته التى قيل فيها وظروفه التى أحاطت به حين قيل والمؤثرات التى أثرت فى قائليه وفى سامعيه أيضًا .

أن للسياسة آثارًا دقيقة عميقة فى نشأة فنون مختلفة، ومن ذلك أن طلاب نالينو ألقى فى روعهم لأول مرة الفرق بين النسيب التقليدى القديم والغزل الذى استحدثه النظام الاجتماعى الإسلامى فى الحجاز، وبين الغزل المحقق الذى نشأ فى حواضر الحجاز والغزل العذرى الذى نشأ فى البادية العربية فى الحجاز ونجد والعراق .

أن من الممكن دراسة الأدب العربى على أساس من الموازنة بينه وبين الآداب القديمة الكبرى، وأن الحياة الإنسانية تتشابه وتتقارب مهما تختلف ظروفها .

أن الأدب مرآة لحياة العصر الذى ينتج فيه ؛ لأنه إما أن يكون صدى من أصدائها، وإما أن يكون دافعا من دوافعها[2].

(١) انظر لنفس المؤلف تقديمه لكتاب نالينو **تاريخ الآداب العربية** ، ص ٨ - ٩ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٩ - ١٠ .

وبعد هذا العرض الذى يتناول العناصر الأساسية فى إسهام نالينو يجدر أن نعرض لبعض الجوانب التى من شأنها أن تبرز الطابع التاريخى لتعاليم الأستاذ الإيطالى . فلقد أشاد نالينو بدراسة التاريخ وأكد على أهميتها للتقدم . ومما زاد من فعالية أقواله فى هذا الصدد أنها كانت تمس الاهتمامات المباشرة لمستمعيه، وهم أصحاب الميول الأدبية . فقد قال لهم مثلاً إن الاعتناء بآداب لغة ما وتاريخها أمر ضرورى لنهضة الأمة المعنية وتقدمها ووحدتها، ورب أمة نزلت بها الهزيمة فى الحرب، ولكنها سلمت من الفناء لتمسكها بحفظ آداب لغتها والعناية بتخليد ذكر مآثر قدمائها العلمية والأدبية.[1] مثل هذه الملاحظات لابد أنها وقعت على آذان صاغية؛ فقد كانت تحمل رسالة من العزاء والأمل .

كما تجلى إدراك نالينو الثاقب لاهتمامات مستمعيه وهو يؤكد ضرورة اتباع نهج نقدى فى دراسة التاريخ . فمن الضرورى فيما قال امتحان آراء السلف واختبار جميع ما يسعنا من تجاربهم ومعارفهم بدقة التمحيص والنظر. بل لقد ذهب إلى أن مراجعة تواريخ الأمم الشرقية تدل على أن انحطاط علومهم وسياستهم إنما ابتدأ لما انصرف حكماؤهم عن سبيل الاجتهاد المستقل واقتنعوا فى المباحث النظرية بالتقليد، وبدلاً من أن يؤلفوا الكتب المبدعة المطولة قنعوا بالاختصار والتلخيص وتصنيف الحواشى والشروح والتقارير[2].

وفى مقابل هذا التصور التقليدى - أو الأزهرى على وجه التحديد - للمعرفة قدم نالينو إلى مستمعيه مفهوماً مختلفًا عن عملية البحث بوصفها سعيًا لا ينتهى لفهم حقائق الأمور واستكناه أسرار الكون الجليلة. ونظرا لقلة الطبيعة البشرية بالنسبة إلى جلالة أسرار الكون وعظم المخلوقات فإن الباحث قد لا يطمع إلا فى أن يقدم إضافة يسيرة إلى ما اكتشفه السابقون[3].

ثم خطا نالينو خطوة أخرى جديدة كل الجدة عندما أخذ ينقد التراث التاريخى فى الثقافة العربية ، فهنالك قدم أهم مساهمة نظرية له : إذ رأى أن من الضرورى للبحث

(١) كارلو نالينو ، المرجع السابق ، ص ١٨ - ١٩ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٢٠ .
(٣) نفس المصدر ، ص ١٩ .

التاريخى أن يرتكز على حقائق الأمور التى هى الموضوع الأساسى لطلب المعرفة. فمناهج البحث التاريخى التى ثبت نفعها فى الغرب غير معروفة - فيما قال - لدى علماء العرب اللهم إلا فى نبذ وجيزة وأشياء قليلة وردت فى كتبهم مبعثرة دون أن يستقصوا فيها بدقة النظر والانتقاد . وسبب ذلك فى رأيه أن العرب - على خلاف اليونان والرومان والأوروبيين المحدثين - لم يتقنوا التاريخ بوصفه علمًا وإنما اقتصر أكثرهم على ذكر الحوادث والوقائع سنة بسنة ولم يمدوا بصرهم إلى ما هو أسمى - أو لنقل ما هو أعمق - من الطوارىء الظاهرة، فلم يعنوا بالصلات السببية بين الأحداث ، ولم يبحثوا عن أسبابها الباطنة الخفية فى حياة المجتمع[1].

أما فيما يتعلق بتاريخ الآداب فإن علماء العرب قد قنعوا - فى رأى نالينو - بتأليف كتب التراجم المفردة المرتبة على حروف الهجاء أو على الطبقات دون التعمق فى البحث عن أصول الأجناس الأدبية وتطورها وتأثير الأدباء بعضهم فى بعض وأسباب تغير الأذواق والميول.[2] إن اللغة - فيما يقول نالينو - كائن حى تقبل النمو والتجدد والفساد، والألفاظ كثيرًا ما يطرأ عليها من التغير والانتقال من معنى إلى آخر حسبما يقتضيه تغير أحوال الأمة الاجتماعية والسياسية ومدى التقدم العقلى[3].

ولما كان نالينو قد حدد مستوى الحقائق العميقة التى ترتكز عليها النصوص الأدبية بأنه " الهيئة الاجتماعية "[4] أو الحياة الاجتماعية[5] لأمة ما ، فقد رأى - على سبيل المثال - أن الشعر فى أمة ما وثيقة قيمة تصور كالمرآة عواطف الأمة وميولها وأخلاقها وعاداتها.[6] بل إن مرآة الأدب فى بعض الحالات أفضل دلالة على الواقع التاريخى من المؤلفات التى ترتكز على المصادر الرسمية أو الروايات الحزبية[7].

(١) نفس المصدر ، ص ٥٦ - ٥٧ ، انظر أيضًا ص ٢٢٨ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٥٧ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٢١ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٦١ .
(٥) نفس المصدر ، ٢٢٩ .
(٦) يبدى نالينو هذا الرأى بالنسبة للشعر السياسى أولاً (انظر نفس المصدر ص ٢٢٩ و ٢٥٩) ثم يعمم الفكرة بحيث تشمل الشعر بصفة عامة (ص ٢٦٣) .
(٧) نفس المصدر ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

غير أننا ينبغى أن نلاحظ أن نالينو لم يكن لديه عن الواقع التاريخى تصور ذو بنية واضحة المعالم . فالوقائع الأساسية التى ينبغى للتفسير التاريخى أن يرجع إليها يمكن أن تكون سياسية و دينية و فكرية و/ أو اجتماعية بالمعنى الدقيق للكلمة. ولتوضيح موقف نالينو يمكننا أن ننظر فى تفسيره لظهور وازدهار نوع جديد من التشبيب بالنساء، هو الغزل فى مكة والمدينة فى ظل الأمويين.[1] ففى أواخر خلافة على بن أبى طالب – فيما يقول نالينو – ترك جزيرة العرب أكثر رجال السياسة والحرب فبقى فيها أهل التقى والعبادة والنسك من المهاجرين والأنصار. فكأن الاهتمام بشئون الدنيا قد آل إلى الشام بينما آل الاهتمام بشئون الدين إلى أهل المدينة، وفى الوقت نفسه شهدت مكة والمدينة ازدهارًا اقتصاديًا نتيجة لزيادة الحجاج وتوسع العلاقات التجارية، وبزيادة الثروة والنعمة واتساع العيش زاد نزوع النفوس إلى الملاذ والتنعم بأنواع الترف، وفسدت أخلاق الشبان من البيوتات الكبيرة إذ لم يكن لهم فى الحجاز مجال واسع للاعتناء بأمور السياسة ولا بالعلوم العقلية التى لم تكن نمت بعد؛ فاشتد ميلهم إلى التظرف والتغزل وسماع الغناء وحضور الملاهى . وقد شجع على هذا النوع من تزجية أوقات الفراغ وفود القينات المغنيات بالرومية والفارسية، ثم ظهر الغناء بالعربية[2].

ومن هذا التفسير الذى صيغ صياغة فضفاضة يمكننا أن نرى أن نالينو يعزو الظاهرة الأدبية موضوع الاهتمام إلى مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمعنى الدقيق للكلمة دون أن يحللها أو ينظمها وفقًا لأى ترتيب على

(١) على خلاف النسيب الذى كان يؤلف على سنة شعراء الجاهلية كمقدمة للقصيدة التى تتناول أى غرض من أغراض الشعر (نفس المصدر ، ص ١٢٠ و ١٤٢ وما يليها) ، فإن الغزل – سواء أكان إباحيًا كما كان شائعًا فى مدن الحجاز (نفس المصدر ، ص ١٢١ وما يليها) أو عفيفًا كما كان شائعًا بين أهل البادية (نفس المصدر ، ص ١٥٢ وما يليها) – كانت تفرد له القصائد كغرض قائم بذاته ويتفرغ له شعراء لا يتعاطون سواه.

(٢) نفس المصدر ، ص ١٢٣ . شرح طه حسين فيما بعد هذا التطور فأوضح كيف حظر خلفاء بنو أمية الذين اتخذوا دمشق مقرًا لهم على أبناء المهاجرين والأنصار الاشتغال بالسياسة . انظر حديث الأربعاء ،الجزء الأول ، م ك المجلد ٢ ، ١٩٧٤ ، ص ١٩٢ – ١٩٣. وانظر أيضًا لنفس المؤلف مقالة «نهضة الشعر فى العراق فى القرن الثانى للهجرة » فى طه حسين ، **من الشاطئ الآخر** (١٩٩٧) ، ص ١٠٣ – ١١٣ ، ص ١٠٥

مستويات.[1] ويبدو أنه كان يفترض أن التفسير التاريخى يرجع فى نهاية المطاف إلى عدد من العوامل التى تتدرج وتتشابك فى حياة اجتماعية فضفاضة، أو أنه كان يفترض - على خلاف وجهة النظر الماركسية - أن العوامل المذكورة لا تتدرج فى إطار بنية ترتكز على قاعدة اقتصادية. ففى رأيه أن الأحوال السياسية والأمور التى تتعلق بالسيكولوجيا الجماعية مثل الأذواق والميول ، والآداب الاجتماعية ، والشئون الفكرية والدينية لا تقل أهمية - إن لم تزد - عن العوامل الاقتصادية .

وصحيح أن هناك ما يذكرنا بوجهة النظر الماركسية عندما ننظر فى الإطار الذى يضع فيه نالينو تاريخ الأدب بأسره، وأعنى بذلك ما هنالك من تفرقة وتفاعل بين طريقتين فى الحياة هما حياة الوبر (البداوة) وحياة المدر (الحضر) . فلقد يقال إن نالينو فى هذا الموضع من تفكيره يفترض وجود طريقتين فى الحياة تقترنان بنمطين مختلفين من علاقة الإنسان بالطبيعة أو العمل أو نمطين من الحياة الاقتصادية . بيد أن نالينو لا يمضى بالتحليل إلى ذلك الحد مفضلاً - فيما يبدو - أن يحتفظ بالفارق المذكور آنفًا على حالته الظاهرة أو على مستواه كما استقاه من ابن خلدون.[2] فقد افترض أن الانتقال من طريقة الحياة البدائية إلى طريقة الحياة الأرقى لم يقترن بتحول اقتصادى فحسب وإنما اقترن أيضًا بتغيرات لا تقل عن ذلك أهمية فى موازين القيم والاهتمامات والمعتقدات والآداب الاجتماعية . ولم يكن ما يعنيه فى المقام الأول هو نوع النشاط الاقتصادى الممارس بل زيادة الثروة وما يقترن بذلك من فرا غ وإقبال على الترف وطلب للذة والتأنق فى الآداب والحديث .

وبما أن نالينو قد افترض أن وراء حوادث التاريخ "الظاهرة" والنصوص الأدبية مستوى عميقًا من الوقائع الاجتماعية، فقد استخلص من ذلك نتيجتين نقديتين رئيسيتين كان لهما أبعد الأثر فى تفكير طه حسين . وكانت أولى النتيجتين تتعلق بتقسيم التاريخ إلى فترات . فقد كان نالينو يعتقد أن هذا التقسيم - سواء فى حالة تاريخ الأدب أو فى حالة التاريخ السياسى - لا بد أن يكون مصطنعًا ؛ فليس من

(١) انظر تعداد نالينو لتلك العوامل فى المصدر السابق ، ص ١٤٣ .
(٢) سنناقش علاقة نالينو بابن خلدون فى خاتمة الكتاب .

الممكن تحديد الفترات بحدود فاصلة قاطعة نظراً لأن التغيرات الاجتماعية تقع ببطء وعلى نحو غير محسوس . فما يبدو لأول وهلة وكأنه انقلاب مفاجئ قد يتبين عند التدقيق أنه نتيجة لعدة أسباب مترابطة تعمل عملها منذ زمان طويل.[1] يضاف إلى ذلك أن التغيرات الاجتماعية فى أمة ما لا تجرى بالضرورة على نمط واحد فى كل المناطق . يصدق هذا بصفة خاصة إذا كانت المناطق متباعدة ولم يساعد فن الطباعة على انتشار الأفكار بسرعة كما حدث فى المملكة الإسلامية.[2] ومن الواضح أنه يترتب على ذلك أن على مؤرخ الآداب أن يبحث عن العوامل المفسرة فيما وراء الحوادث والتواريخ البارزة المحددة فى الحياة الأدبية والسياسية وأن يراعى الاختلافات الإقليمية .

أما النتيجة الرئيسية الثانية فكانت تتعلق بصحة الشعر القديم، وخاصة الشعر الجاهلى. فبعد أن أثار نالينو عدة مشكلات حول هذا الشعر حدد المسائل الرئيسية فى هذا المجال على النحو التالى : أكانت لغة الأشعار [الجاهلية] لغة واحدة؟ وكيف تكونت هذه اللغة؟ وعلى أى نحو وصلت أشعار الجاهلية إلينا؟ أيجوز لنا أن نثق بصحة رواياتها؟ وأن نعتمد على الحكايات المروية لشرح الأبيات القديمة؟[3] وقد كانت هذه مشكلة معروفة لدى علماء العرب القدامى، ولكنها ازدادت أهمية عندما بعثها نالينو . وذلك أن الشكوك القديمة كانت قد نسيت ووريت التراب منذ زمن بعيد وكان علماء العربية المحدثون على عهد نالينو يسلمون تسليماً بأن الشعر القديم صحيح فى مجمله . يضاف إلى ذلك أن المشكلة ازدادت إلحاحًا بالنظر إلى هذا المنهج الجديد الذى أتى به نالينو، والذى كان يقتضى الدراسة الفاحصة للتاريخ الاجتماعى والدينى واللغوى للعرب قبل ظهور الإسلام . فبناء على ذلك أثار نالينو الشك حول صحة بعض القصائد المنسوبة إلى لبيد لأنها تنم عن مفاهيم ومعتقدات إسلامية.[4] كما أنكر صحة كل الأشعار المنسوبة إلى التبابعة . فرأى أن " عدم الموافقة بين أخبار الأشعار

(١) نفس المصدر ، ص ٦٠ - ٦١ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٦٢ - ٦٣ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٦٩ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٧٨ .

المنسوبة إلى التبابعة وبين أخبار الكتابات الحميرية الحقيقية أدل دليل على أن الأشعار مختلقة."[1] ووسع نالينو نطاق نقده ليشمل الرواة ويتناول الدوافع والعوامل العميقة من وراء حالات التزوير الأدبية . ورأى أن من أهم هذه الدوافع والعوامل ميل الناس إلى الأخبار العجيبة ، وما رجا الرواة من المكسب بها ، وحب كل شعب للافتخار بأجداده.[2] ولقد كان كل ذلك هو المادة التى صنع منها طه حسين - فيما بعد - نظريته المثيرة للجدل عن زيف الأكثرية المطلقة من الشعر الجاهلي . ولكن لننتظر المزيد عن هذا الموضوع فيما بعد .

دافيد سانتلانا (١٨٥٥ - ١٩٣١)

اعتمد دافيد سانتلانا فى محاضراته عن المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى[3] على منهج تاريخى صريح . يبدو هذا على نحو واضح فى دفاعه عن دراسة التاريخ، فهو يرد على المتشكك الذى يتساءل قائلاً : " ما الفائدة فى كتبك هذه: التواريخ البالية، والرسوم الفانية . وإن هى فى نفس الأمر إلا أساطير الأولين، وأوهام الأقدمين؟.."[4] وهو يقدم من ثم إجابة متعددة الجوانب. فهو يرى - بصفة عامة - أنه ما من أمة أخذت فى الترقى إلا وأقبلت على طلب أخبارها وإحياء ما درس من آثارها. أما فيما يتعلق بالفلسفة بصفة خاصة - وهو موضوع لا تختلف فيه المسائل الكبرى باختلاف الأجيال - فإن العلم بأفكار الأقدمين أمر لابد منه لفهم المذاهب الفلسفية ولا سيما المعاصرة منها. ويصدق هذا بصفة أخص فى حالة الفلسفة الإسلامية، فلا يسع المصرى أن يجهل مذاهب فلاسفة اليونان لأن "العلوم الإسلامية مؤسسة منذ البداية على علوم اليونان ، وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان..."[5].

(١) نفس المصدر ، ص ٣١١ ، لكن اقرأ « مختلقة » بدلاً من « مختلفة » التى ترد فى النص الأصلى والتى هى خطأ طباعى واضح .
(٢) نفس المصدر ، ص ٣١٣ .
(٣) نشرت هذه المحاضرات فى صورة مختصرة فى كتاب المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى ، تحقيق محمد جلال شرف (بيروت ١٩٨١)
(٤) نفس المصدر ، ص ٢٤ .
(٥) نقص المصدر السابق ص ٢٧ .

والواقع أن هذه الإجابة التى تستند فى تأييدها للتاريخ على دين الفلسفة الإسلامية للفكر اليونانى تحدد النغمة السائدة فى الكتاب بأكمله. فعلى هذا الأساس يشرع المؤلف فى إبراز العناصر اليونانية فى الفكر الإسلامى . وهو يتبع فى ذلك نهجًا انتقائيًا لأنه يركز على العناصر اليونانية التى يفترض أن العرب كانوا يلمون بها على خير وجه . وهو يهمل من ثم تعاليم فلاسفة مثل امبدوقليس وفيثاغورث وسقراط، بينما يبرز ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والأفلاطونيين المحدثين .

غير أن ما نراه هنا من أوجه النقص التى كان يمكن قبولها بوصفها أمورًا إجرائية يمليها المنهج المتبع أو طلب التيسير يقترن باتجاه اختزالى شديد الخطر . وذلك أن سانتلانا وقد اتبع نهجًا نقديًا صريحًا باسم الصرامة العلمية يسعى إلى إزالة التخليطات والالتباسات والزيادات الخرافية التى تعرضت لها الأفكار اليونانية على يدى مصنفى آراء الفلاسفة اليونانيين من العرب.[1] ومن ذلك مثلاً سخريته من نسبة الفضائل القرآنية إلى أرسطو.[2] وفيما يتعلق بالحلم المشهور الذى ينسب إلى المأمون[3] واستخدامه فى تفسير أمره بنقل مؤلفات فلاسفة اليونان إلى العربية ، فإن سانتلانا يرى أن كل تلك الروايات أشبه بالخرافات . وهو يقول عن وجه حق إن "... حياة الأمم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر لا تتعلق برؤيا رآها خليفة من الخلفاء على فرض صحتها."[4] وهو يرى أن مثل تلك التحولات ترجع إلى أسباب بعيدة ينبغى استنباطها على من يرغب الوقوف على حقيقة التاريخ[5] . بيد أن من المؤسف أن هذا النهج المتين يجنح إلى الشطط فينتهى فى واقع الأمر إلى القضاء على موضوع البحث برمته . وذلك أن سانتلانا لا يكتفى بإزالة خرافات مصنفى الآراء الفلسفية وتحريفاتهم وأوهامهم، وإنما ينظر إلى الجهود الإسلامية فى مجال الفلسفة

(١) نفس المصدر ، ص ٣٢ و ٣٣ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٦٣ .
(٣) يروى ابن النديم وابن أبى أصيبعة أن المأمون رأى أرسطو فى منامه . انظر نفس المصدر ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .
(٤) نفس المصدر ، ص ١٤٨ .
(٥) نفس المصدر ، ص ١٤٨ – ١٤٩ ، هكذا أفسر النص على علاته . فهو فاسد فى هذا الموضع .

بوصفها... زيادات . فسعيه إلى استبانة العنصر اليونانى الأصيل فى الفكر الإسلامى يتدهور إلى أن يصبح هو الرأى المشهور الذى يرجع فى الأصل إلى رينان والذى مؤداه أن الفلسفات الإسلامية ليست إلا صوراً واقتباسات وتحريفات متأخرة لأصول يونانية . وبذلك لم تزد جهود سانتلانا عن كونها محاولة لإماطة اللثام عن تلك الأصول التى يفترض أنها تتخفى وراء أسماء عربية أو قوالب إسلامية. ونقول بعبارة أخرى إن الهوس بالتأثيرات يتحول إلى سلاح مدمر ؛ لأنه يتجاهل السياق الاجتماعى والفكرى الذى وضعت فيه المذاهب الإسلامية كما يتجاهل اهتمامات ومطامح أصحابها . ومثال ذلك أن سانتلانا يدعى أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول تعين الماهية أو انفصالها عن الوجود هو عينه الخلاف بين أرسطو وأفلاطون فيما يتعلق بوضع الكليات.[1] وهو إذن يتجاهل تماماً المشكلات الخاصة التى واجهتها الفرقتان الإسلاميتان فى إطار علم الكلام والطريقة التى استخدمتا بها العناصر اليونانية ، هذا إذا كانت قد استخدمتاها حقاً .

ولكن لا شك فى أن أفكار سانتلانا كان لها تأثير باق على طه وزملائه فى الجامعة المصرية . فلقد نبههم سانتلانا لأول مرة إلى الدين الثقيل الذى يدين به الفكر الإسلامى لليونان . فلم يكن أحد منهم يعرف - على سبيل المثال - أن ابن سينا قد "استعار" فلسفته من اليونانيين.[2] ويبدو من هذا ومن غيره من الشواهد أن آراء سانتلانا فى افتقار الفلسفة الإسلامية إلى الأصالة كان لها وقع قوى على طه إن لم تكن قد أقنعته فعلاً.[3] ولكننا نستطيع على أى حال أن نكون على يقين من أن تأكيد سانتلانا على التأثير اليونانى قد أسهم فى آراء طه اللاحقة فى دور العناصر اليونانية فى الحياة الأدبية العربية فى ظل العباسيين وفى ثقافة البحر المتوسط . ويمكن أن

(١) يرى سانتلانا (نفس المصدر، ص ٦٧) أن الأشاعرة كانوا يعتقدون مثل أرسطو أن الشيء عين ماهيته بينما كان المعتزلة وفلاسفة الإسلام كانوا يتابعون أفلاطون ؛ لأنهم كانوا يفرقون بين الوجود والماهية وأثبتوا من ثم اسم "الوجود" لما يتصوره العقل ولما يمكن وجوده (دون أن يكون موجوداً بالفعل).

(٢) انظر طه حسين، "محاضرة"، ص ٢٠٨ .

(٣) يشير طه حسين فى تجديد ذكرى أبى العلاء (فى م ك، المجلد ١، ١٩٧٣، ص ٨٦ ، الحاشية ١) إلى قصور الفلسفة الإسلامية بالمقارنة مع الفلسفة اليونانية، وهو يعزو هذا القصور إلى عدة أسباب منها أن فلاسفة المسلمين قد "قلدوا" فلاسفة اليونان وجهلوا لغتهم، . إلا أنه يسارع فيضيف أنه لن يعرض لقول رينان إن العقل السامى بفطرته غير مستعد للتعمق فى الفلسفة . وربما كان هذا التحفظ الأخير الذى صاغه طه فى عبارة غامضة يعنى أنه لا يوافق على التفسير العنصرى الذى يقدمه رينان لقصور الفلسفة الإسلامية .

يقال أيضًا إن موقف سانتلانا الصارم من الآراء الموروثة واستنكاره للطابع الخرافى لبعض روايات مصنفى الآراء الفلسفية لابد قد أسهمت فى تشكيل موقف طه كمؤرخ من حيث ميله إلى النقد وغلبة الشك عليه .

لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢)

على غرار سانتلانا يحدد ماسينيون موقفه التاريخى معارضًا بعض أعلام المؤرخين العرب : فهو يبدأ محاضراته فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية[١] بنقد كتّاب التراجم والمدافعين عن الفلسفة مثل القفطى وابن النديم الذين استعرضوا سير الفلاسفة ومذاهبهم وفقًا للترتيب الزمنى والجغرافى.[٢] ففى رأى ماسينيون أن هذا الأسلوب نافع بلا شك من الناحية الوثائقية، ولكنه معيب من وجهة النظر التعليمية . فهو جاف لا حياة فيه، والمادة التى يقدمها لا بد بناء على ذلك أن ترهق مستمعيه وتدفع الآخرين إلى موقف من الشك النابع من خيبة الآمال.[٣] وهو يفضل نهجًا آخر يستند بمقتضاه إلى الألفاظ المجردة التى تعبر عن الأفكار العامة[٤] بوصفها نقطة مرجعية ثابتة، فيتعقب ما طرأ على كل منها من تعاريف متتالية (أو تحولات مفهومية كما يقال بلغة هذا العصر) خلال تداولها.[٥] غير أن هذا النهج المعجمى[٦] فى ظاهره هو فى واقع الأمر تاريخ لمختلف "القيم" التى تحدد لـ"العملة الأساسية" فى مجال الفلسفة كما جرى تبادلها بين الشرق والغرب . ومثال ذلك ما يفعله ماسينيون عندما

(١) ألقيت هذه المحاضرات التى يبلغ عددها الأربعين بداية من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ أبريل ١٩١٣ ، ونشرت فى صورة كتاب هو محاضرات . كما نشر نص أوفى من المحاضرة الأولى فى السلسلة، مع مقدمة بالفرنسية، انظر "L'Histoire"

(٢) نفس المصدر، ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٣) نفس المصدر، ١٥٢ .

(٤) نفس المصدر. انظر أيضا لويس ماسينيون محاضرات، ص ٤ حيث يتحدث ماسينيون عن "المقولات والأسماء الكلية والمعانى العامة".

(٥) لويس ماسينيون، المرجع السابق ، ص ٢٥١.

(٦) المهمة المباشرة لماسينيون - كما يحددها هو نفسه - هو تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية. انظر نفس المصدر ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ومحاضرات ، ص ٤ .

يبدأ بالنظر فى كلمة "علة" وفقا لمعناها الأصلى فى اللغة العربية العادية (القديمة) وتعريفها وفقًا للنحاة العرب؛ ثم يشرح المعانى الفنية التى اكتسبتها الكلمة أولا نتيجة لتأثير الفكر اليونانى (ومن ثم كان مفهوم aitia) وبعد ذلك عندما انتقلت إلى أوروبا وطوعها الفلاسفة الأوروبيون فى العصور الوسطى والحديثة.(١) وعلى هذا النحو نفسه يتناول ماسينيون الألفاظ الفلسفية الأخرى وفقًا لنهج منظم : فيبدأ بما هو أكثر تجريدًا لينتهى بأعلى الموجودات: إذ تأتى أولاً الألفاظ التى تدخل فى باب المنطق بوصفه أداة لكل تفكير (الأسماء الكلية والمقولات والقضايا والأقيسة واللوجسطيقا)، ويلى ذلك الألفاظ المتعلقة بالعدد والمادة والحياة والمجتمع والله.(٢)

وقد يقال إذن إن "القاموس" الذى يقترحه ماسينيون يصدر عن رؤية أكثر حيوية وتوازنًا للفكر الإسلامى . فهو على خلاف سانتلانا يتصور العلاقات بين أوروبا والإسلام كنوع من "الحركة" فى الاتجاهين أو "التجارة" : ففى رأيه أن الفلسفة الإسلامية – وقد تشكلت تحت تأثير الفكر اليونانى من مواد أصلية أولية وإن كانت خصبة – نقلت فيما بعد كمنتج مطبوع بطابع يونانى إلى أوروبا حيث مدت جذورها وكان لها تفريعات شتى(٣) .

إن رأى ماسينيون الثاقب أن الفكر الإسلامى نشأ عن اللغة العربية كلغة غنية بالإمكانيات وافتراضه بصفة أعم أن المفاهيم الفلسفية الراقية ثمرة لتنقيحات أدخلت على مواد أصلية فى اللغة العادية يتسمان بالبراعة ، ولابد أن يروقا لا للمسلمين فحسب بل ولأرسطو والفارابى(٤) وفلاسفة اللغة العادية المعاصرين أيضًا . ومن المؤسف إذن أن تبحر ماسينيون يتعارض على نحو ما مع مطامحه التاريخية. فكثيراً ما تقتصر مناقشته للمصطلحات على مجرد حصر لتعريفاتها كما حددتها مختلف الفلسفات أو المدارس الفكرية : ففى حالة مفهوم "الروح" مثلاً يكتفى ماسينيون بأن

(١) "Histoire" :p . 154 ؛ محاضرات ، ص ٥ – ٦ .
(٢) "L'Histoire " p. 155 ؛ محاضرات ، ص ٧ – ٨ .
(٣) "L'Histoire " p. 154 ؛ محاضرات ، ص ٥ – ٦ .
(٤) يحاول الفارابى فى كتابيه **الألفاظ المستخدمة فى المنطق** و **كتاب الحروف** –اللذين حققهما محسن مهدى (بيروت ، ١٩٦٨ و ١٩٧٠ على التوالى)– أن يثبت أن المفاهيم الأساسية فى منطق أرسطو وميتافيزيقاه يمكن أن تستمد– مع إدخال التعديلات اللازمة – من مواد عربية عادية وتعاريف النحاة .

يبين كيف أن اللفظ قد اكتسب معانى شتى على أيدى الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة بداية من نقطة انطلاق فى لغة الكلام العادية (الريح أو النَّفَس).[١] وفى حدود ذلك الاستعراض ليس ثم إشارة إلى المعضلات والمجادلات التى أثارها الموضوع ولا إلى الضغوط المتضاربة التى مورست من أجل إعطاء اللفظ المعنىّ وظائفه الجديدة المختلفة .

ولا تتكشف محاضرات ماسينيون عن رؤيته العميقة إلا قرب نهايتها، فهو فى المحاضرة الحادية والثلاثين يناقش ويرفض آراء رينان العنصرية فى اللغات السامية. وقد يبدو إذن أن معجم ماسينيون هو فى الواقع محاولة مسهبة لتفنيد آراء رينان عن طريق التدليل على أن لغة سامية بعينها، أى العربية ، كانت من غنى الموارد بحيث تفى باحتياجات الفكر العقلانى عبر القرون. وفى المحاضرة السادسة والثلاثين تتأكد هذه النظرة إذ يناصر ماسينيون قضية الفصحى ضد الداعين إلى استخدام اللغة الدارجة وإذ يحذر من أخطار الشعوبية التى تتهدد وحدة الأمة.[٢] وفى المحاضرة الأخيرة إلا واحدة يصبح كل شىء واضحًا عندما يتناول ماسينيون أدوار اللغة العربية فى الماضى والحاضر والمستقبل بوصفها أداة للفكر والعمل.[٣] وعندئذ يتبين أن للعربية رسالة ما فتئت تضطلع بها فى نطاق الثقافة العالمية. فكما أنها كانت فى الماضى نقطة التقاء لثقافات شتى، فإن بإمكانها مرة أخرى أن تفى بدورها الدولى إذا ما بذلت فى سبيل ذلك جهود جديدة . بل إن ماسينيون يستطيع أن يرى فى الأفق من العلامات ما يبشربنهضة قادمة.[٤] ومن الواضح أنه ما من شىء يمكن أن يطابق أحلام مفكرى النهضة ومناصرى الجامعة المصرية أكثر مما يطابقها هذا التصور الرفيع للغة العربية كما عرضه المستشرق الفرنسى .

(١) "L'Histoire " p. 152 ؛ محاضرات ؛ ص ٤ و ١٠٣ و ١٠٤ .
(٢) محاضرات ، ص ١٨٨ و ١٨٩ .
(٣) لكن لاحظ أن ماسينيون يعلن فى المحاضرة الأولى (وخاصة فى نصها الفرنسى) التى يعرض فيها تخطيطه لمحاضراته عن اعتزامه تناول هذا الموضوع . انظر "L'Histoire " p. 155
(٤) انظر المحاضرة الثامنة والثلاثين .

أما وقد لخصنا بعض آراء الأساتذة المستشرقين الذين حاضروا فى الجامعة المصرية ، فإننا ينبغى أن نؤكد فى الختام أن هذه الآراء على جدتها كانت تتطابق مع بعض الافتراضات والتوقعات والاتجاهات التى كانت فعالة فى البيئة المصرية . وقد رأينا فى هذا الفصل كيف أن هذه الأفكار كانت قد تقدمتها وأكدتها بطرق شتى أفكار لطفى السيد وغيره من المثقفين والمصلحين المصريين . وكان طه مهيئًا ، بل وكانت مصر بأكملها مهيئة، لتلقى رسالة المستشرقين . وقد لقيت الدعوة إلى نوع جديد من التاريخ تربة خصبة في مصر نظرًا لوجود وعى تاريخى حاد وحاجة عميقة إلى إعادة النظر فى الماضى وتحديد هوية مصر ودورها فى المنطقة وفى العالم . ولذلك كانت آراء ماسينيون عن التبادل الثقافى بين الشرق والغرب وأفكار سانتلانا عن التأثير اليونانى على الفكر الإسلامى شديدة الصلة بواقع الحال .

ومن الواضح أن هؤلاء الأساتذة الغربيين كانوا على وعى بالاحتياجات والاهتمامات المحلية، وأنهم بذلوا جهدًا خاصًا لتلبيتها. ومثال ذلك أنهم كانوا مطلعين على المصادر القديمة للثقافة العربية، وهى المصادر التى كان الأزهر قد أهملها منذ زمن بعيد ويعتز بها زعماء االنهضة . ولابد أن طه - بوصفه تلميذًا للمرصفى - قد أبهجه أن يرى معلميه الأوروبيين يبعثون تلك الكتب الموقرة ويستخلصون منها المواد اللازمة لتاريخهم ، تمامًا كما أثار إعجابه تمسكهم بالعربية الفصحى فى زمن ساده الانحطاط اللغوى .[1] ولابد أنه وجد من الرائع مشهد ماسينيون وهو يدافع عن الفصحى ضد شعوبية اللهجات الدارجة أو مشهد نالينو وهو يبذل قصاراه لمناصرة العربية فى نقائها القديم ضد ما أسماه "إفراط التأثير الإفرنجى » . يقول عن هذا الإفراط إنه "ربما أبعد الناس عن شدة العناية بلغتهم وأدخل فى تأليف بعض المحدثين وفى بعض المجلات والجرائد العجمة المستقبحة والتراكيب الشائنة السقيمة..."[2].

(١) انظر تقديم طه حسين لكتاب نالينو تاريخ الآداب العربية ، ص ٨، حيث يعقد مقارنة لافتة للنظر بين شيوخ الأزهر الذين كانوا لايعربون إلا حين يقرءون فى الكتب، فإذا تكلموا غرقوا وأغرقوا طلابهم فى اللغة العامية إلى أذقانهم أو إلى آذانهم، وبين الأساتذة الأوروبيين الذين كانوا يعربون فى جميع الأغراض .

(٢) نالينو، تاريخ الآداب العربية، ص ٦٠ .

وهناك عدة دلائل توحى بأن هؤلاء العلماء كانوا على وعى بالمطامح السياسية والثقافية المصرية ويتعاطفون معها . فلقد عرضنا فيما تقدم لآراء ماسينيون فى دور العربية المستمر فى الثقافة العالمية . وقد ينبغى أن نضيف هنا أن نالينو كان ينحو نحو مزيد من التحديد والتأكيد فى هذا الصدد : فلقد أشار إلى أن بلاده كان لها مع مصر دائما علاقات ودية سلمية وأنه لم يحدث قط أن وصل مركب إيطالى إلى المرافىء المصرية فى عمل عدوانى [١] ، وأعرب عن اغتباطه لأن بعض الإيطاليين قد دعى إلى "الاشتراك فى هذه النهضة العلمية"[٢] . كما استنكر ما تتعرض له اللغة الفصحى من تدهور واضمحلال فى الجزائر فى ظل الاحتلال الفرنسى[٣] .

وينبغى فى النهاية أن نلاحظ كياسة هؤلاء المستشرقين حيال مضيفيهم وإدراكهم لحدود اختصاصهم . وعلى هذا النحو حرص نالينو على أن يحيىّ عددا غير قليل من العلماء المعتبرين قدماء كانوا أم معاصرين شرقيين أم غربيين ممن تعرض لهم بالنقد[٤] وعلى تحديد صلاحياته كأجنبى يدرّس الأدب العربى لجمهور عربى . فما كان له - فيما رأى - أن ينافس الوطنيين فى معرفة اللغة . فمهمته تقتصر على أن يطبق على الآداب العربية أساليب البحث التاريخى التى ثبت نفعها فى دراسة الآداب الأوروبية[٥] .

كذلك يمكننا أن ننظر كيف أن ماسينيون - بعد أن رأى أن للعربية مثلها مثل سائر اللغات طابعها الخاص الفريد - يسارع فيضيف أنه ليس من حقه وهو الأجنبى أن يحدد ذلك الطابع للذين يمتلكون تلك "الموهبة الخلاقة" بحكم مولدهم. [٦] فدوره - كما قال - هو دور حامل الفانوس: يتقدم الغير ليضئ الطريق الذى ينبغى أن يسيروا فيه، وليس له - كما قال دانتى - أن يسير فى النور. كلا وليس له أن يلج الجنة . ويكفيه أنه أضاء الطريق ليلاً حتى الباب[٧] .

(١) نفس المصدر، ص ١٦ .
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر ، ٦٣ .
(٤) نفس المصدر ، ص ١٩ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٥٧ .
(٦) " L'Histoire " p. 152- 153
(٧) نفس المصدر . انظر أيضا محاضرات ، ص ٤ .

ولا يمكننا دون مراعاة هذه الاعتبارات أن نفهم لماذا رأى طه فى هؤلاء المستشرقين رجالاً من ذوى النزاهة والدوافع النقية[١] ولماذا تقبل بسهولة تأثيرهم . ولقد كان حريصًا على أن يعقد معهم صلات من الصداقة والتعاون دائمة مدى الحياة . فكلهم – فيما قال – قد عرفه وأدناه من نفسه ودعاه إلى أن يزوره فى فندقه وأحب أن يقول له ويسمع عنه.[٢] وكان طه يزور جويدى كل أسبوع فى مسكنه ويهديه نسخا من كتاباته المنشورة.[٣] ومن الحوادث التى لا تنسى بالنسبة لصاحب **الأيام** موعد ضربه لأستاذه سانتلانا ليحضر معه درسا من دروس الأزهر.[٤] كما كان طه يذهب بصحبة نالينو للبحث عن الوثائق والمخطوطات فى الأحياء القديمة بالقاهرة[٥].

وليس هناك من شك فى أن الفتى الأزهرى الموهوب رغم آفته قد أثار إعجاب أساتذته الأوروبيين.[٦] وبداية من سنة ١٩١٥ – وهى السنة التى نشر فيها رسالته عن أبى العلاء – لم تسنح له فرصة إلا وانتهزها للإشادة بهم.[٧] ومن المهم أن نؤكد على هذه العلاقات "الخاصة"؛ فبفضلها أتيح لطه مصدر غنى بالمعرفة خارج نطاق الدراسة النظامية . يضاف إلى ذلك أن هذه العلاقات بين هؤلاء المستشرقين والفتى الأزهرى المتمرد تصلح مثالاً ممتازًا لتوضيح اللقاء بين الشرق والغرب بكل ما ينطوى عليه اللقاء من تعقيد والتباس . فلننصرف مؤقتًا عن الدروس التى يمكن استخلاصها من التفكر فى هذا المثال إلى دراسة الكتابات المبكرة لطه. وهى الكتابات التى حاول فيها أن يستوعب تعاليم أساتذته الأجانب وأن يكون لنفسه رأيًا فى التاريخ . فذلك هو موضوع الفصل التالى .

(١) رأى طه حسين أن أساتذته الإيطاليين كان يدفعهم « حبهم للغتنا ولبلادنا وعطفهم الذى لا يكل على شباب [مصرى] مولع بالمعرفة » انظر « محاضرة » ، ص ٢٠١ ، الحاشية ١١ .

(٢) **الأيام** فى م ك ، ص ٤٤٧

(٣) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

(٤) اقرأ القصة فى **الأيام**، فى م ك، ص ٤٤٧ – ٤٤٨ .

(٥) طه حسين، "محاضرة"، ص ٢١٢ .

(٦) يكفى كمثال واحد أن نذكر موقف لتمان الأبوى كما وصفه طه حسين فى **الأيام**، ص ٤٨٦ – ٤٨٧ وفى مقالته "إنو لتمان"، **المجلة**، ديسمبر ١٩٥٨، ص ١١ – ١٤ ، ص ١٣

(٧) انظر طه حسين، **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ١١ – ١٢

الفصل الرابع

الكتابات المبكرة

نستطيع الآن بعد أن درسنا تعليم طه حسين فى الجامعة المصرية الناشئة أن نتناول كتاباته المبكرة ؛ فهى فى واقع الأمر قد تزامنت مع هذه المرحلة التعليمية وكانت انعكاسًا لها إلى حد بعيد. وقد رأينا فى الفصل السابق أن طه بدأ حياته ككاتب فى سنة ١٩٠٨ وذلك فى **الجريدة** التى كان يرأس تحريرها لطفى السيد. وبعد ذلك بقليل أخذ طه ينشر قصائد[1] ومقالات تتناول موضوعات شتى بما فى ذلك الأحداث الجارية والإصلاح الاجتماعى والتعليمى وقضايا الأخلاق والدين والنقد الأدبى وتاريخ الأدب. ولا شك أن هذا الإنتاج المتنوع الغزير الذى بلغ ذروته فى رسالة طه عن أبى العلاء (١٩١٤) قد حفز إليه اتصال طه بعالم المعارف المدنية بفضل لطفى السيد والجامعة المصرية فى أول عهدها. ولما كان طه قد بدأ نشاطه المبكر ككاتب وهو لما يزل طالبًا فى كل من الأزهر والجامعة فإن كتاباته المبكرة كانت - إلى حد بعيد - استجابة مباشرة لحالة الفوران والاختمار الفكرى الناشئة عن التقاء هاتين الثقافتين. وعندما بلغت هذه الكتابات ذروتها - وكان ذلك على وجه التحديد عند اختتام طه لدراسته العليا بتلك الرسالة - كان قد حقق نوعًا من التوفيق بين الجانبين .

وقد تلقى طه تدريبه ككاتب على يدى رجلين هما أحمد لطفى السيد وعبد العزيز جاويش (١٨٧٦ - ١٩٢٩). وكان أولهما - فيما روى طه - يقرأ مقالات الفتى فيصلح

(١) يبدو أن أول عمل ينشر لطه كان قصيدة ظهرت فى **الجريدة** فى ١ يناير ١٩٠٨ . انظر محمد سيد كيلانى، طه حسين الشاعر الكاتب (القاهرة ١٩٦٣) ، ص ١٧ .

ما يحتاج منها إلى الإصلاح قبل أن يأذن بنشرها.[1] وقد استمر هذا الدور الإشرافى بشكل أو آخر طيلة الفترة موضوع الدراسة. وكان الأستاذ يحث تلميذه على "القصد فى الألفاظ والأناة فى التفكير"[2] . وقد يعنى هذا أن الأستاذ كان يؤكد لتلميذه ضرورة تحاشى الإطناب والزخارف اللفظية والحذلقة الأزهرية بالإضافة إلى ضرورة مقاومة التسرع والأفكار الفجة . ومن الواضح أن هذا الحث على الاعتدال كان متمشيًا مع مزاج لطفى وتعليمه القانونى وميوله الفلسفية ، ولكنه كان أيضًا استجابة ضرورية لظهور منافس خطير هو الشيخ عبدالعزيز جاويش : إذ لم يمض وقت طويل بعد الدفعة الأولى التى تلقاها طه من لطفى حتى وجد هذا الأخير أن عليه أن يتبارى مع قوة الجذب التى كان يمارسها عبدالعزيز جاويش ليشد الفتى فى الاتجاه المضاد .

كان عبدالعزيز جاويش على طرف نقيض من لطفى : فقد كان بوصفه تابعًا متحمسًا لمصطفى كامل وزعيمًا فى حد ذاته من زعماء الحزب الوطنى يعارض الاحتلال البريطانى بلا هوادة ويدعو إلى الاستقلال فورًا فى نطاق وحدة إسلامية (تحكمها الخلافة العثمانية) . كما كان مدافعًا غيورا عن الإسلام على غرار محمد عبده[3] ومناضلاً شعبيًا ملتزمًا بالعمل المباشر على مستوى القواعد الشعبية[4] وداعية محرضًا[5] ومجادلاً لامعًا وخطيبًا ناريًا ، وكان رجلاً ذا صوت عذب وحديث لين رقيق، ولكنه يتفجر غضبًا ويهاجم بعنف شيوخ الأزهر وخصومه السياسيين[6] .

(١) طه حسين ، « المرحوم الأستاذ لطفى السيد » ، مجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد ١٨ (١٩٦٥) ، ص ١١٣ - ١١٤ ، ص ١١٤ .

(٢) طه حسين ، الأيام ، فى م ك ، المجلد ١ (١٩٨٠) ، ص ٤١٦) .

(٣) انظر عبد العزيز جاويش ، الإسلام دين الفطرة والحرية (القاهرة ١٩٦٣) .

(٤) أنور الجندى، عبد العزيز جاويش ، من رواد التربية والصحافة والاجتماع (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ٦٤ .

(٥) أنظر P.J. Vatikiotis, *The History of modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak* (London 1991) pp. 208-209

(٦) طه حسين، الأيام، فى م ك، ص ٤١٧ .

وكان عبدالعزيز جاويش هو الذى حرض طه على كتابة سلسلة من المقالات فى نقد المنفلوطى نقدا انزلق إلى طول اللسان والشتم[1] ، وذلك بعد أن كان طه معجباً به بل ومقلداً له.[2] وكانت مقالات طه التى لم ينقطع فيما بعد ضيقه بها وخجله منها مناقضة لكل ما كان لطفى يحرص عليه[3] : كانت مقذعة مفرطة فى الطول حافلة بالمحسنات ولا تتضمن من النقد إلا ما كان لفظياً .

وكان موقف الفتى من أستاذيه اللذين لا توفيق بينهما موقفاً يتسم بالمكر الجامع للنقيضين : فكان ينشر فى **الجريدة** مقالاته التى يذهب فيها مذهب القصد والاعتدال بينما ينشر فى صحف الحزب الوطنى المقالات التى يغلو فيها ويسرف.[4] ولا شك أنه كان مدفوعاً فى هذا بالطموح والتعطش للشهرة[5] . ولكن لا شك أيضاً فى أن كاريزمة عبدالعزيز جاويش كانت تتجاوب مع بعض الميول العميقة فى نفس طه . فقد كانت شخصيته من التعقيد بحيث لا يمكن أن يقنع بأستاذ واحد أو أن يستوعبه اتجاه شامل واحد .

(١) نفس المصدر، ص ٤١٨ - ٤١٩ . كتب طه مقالاته تحت عنوان "نظرات فى النظرات"، وخصصها لنقد مجموعة مقالات المنفلوطى التى عنوانها النظرات. وبدأ طه ينشر سلسلة مقالاته فى مصر الفتاة، ٣ أغسطس ١٩١٠ ثم استأنفها فى الشعب، ٢٠ أبريل ١٩١٠ .

(٢) للاطلاع على نماذج من تقليد طه حسين للمنفلوطى انظر محمد سيد كيلانى ، المرجع السابق، ص ٨٢ وما يليها .

(٣) أبدى لطفى استياءه من مقالات طه فى نقد المنفلوطى بامتناعه عن الحديث عنها. انظر طه حسين، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ .

(٤) نفس المصدر، ص ٣٩٨ و ٤٢٧ . لاحظ أن بعض هذه الصحف، مثل **العلم** و**الهداية** ، كان يرأس تحريرها عبد العزيز جاويش .

(٥) يروى سامى الكيالى فى كتابه مع **طه حسين**، الجزء ٢ (القاهرة ١٩٦٨)، ص ٧٥ أن طه حسين قد اعترف بعد أربعين سنة من حملته على المنفلوطى بأنه كان مدفوعاً فى نقده لهذا الأخير برغبته كشاب "عنيف المزاج" فى تحقيق الشهرة على حساب كاتب كبير معروف. ولاحظ أيضاً أن الفتى دأب على نقد المرموقين من معاصريه. ومن ثم كان نقده لحافظ إبراهيم وعبدالرحمن شكرى ورشيد رضا وعثمان مهدى ، وكما سنرى بعد قليل، جرجى زيدان. انظر بشأن هذه المعارك محمد سيد كيلانى ، المرجع السابق، ص ٩٩ وما يليها؛ وعبدالحى دياب، **التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد** (القاهرة ١٩٦٨)، ص ٧٨ وما يليها ؛ ومحمد أبو الأنوار، **الحوار الأدبى حول الشعر**، الطبعة ٢(القاهرة ١٩٨٧)، ص ١٠٠ وما يليها؛ وأنور الجندى، "صفحات مطوية من حياة طه حسين، ١٩٠٨ - ١٩١٦"، فى **طه حسين كما يعرفه كتاب عصره** (القاهرة، بدون تاريخ)، ص ٤٣ - ٦٢، ص ٥٠ وما يليها؛ وعبدالعليم القبانى، **طه حسين فى الضحى من شبابه**، ١٩٠٨ - ١٩٣١ (القاهرة ١٩٦٧)، ص ١٢٦ وما يليها؛ وأحمد علبى ، **طه حسين، رجل وفكر وعصر** (بيروت ١٩٨٥)، ص ٢٨٥ وما يليها .

ونقول – بمزيد من التحديد – إن كثيراً من آرائه ومواقفه كانت تتماشى مع آراء ومواقف عبدالعزيز جاويش ، فلابد أن هذا الأخير كان يمثل بالنسبة له نزعة الإصلاح الإسلامى كما استنها محمد عبده .[1] ولنا أن نفترض أن هذا الاتجاه كان ما زال مسيطراً على فكر طه حسين ، وأنه لم يتحول إلى نزعات لطفى السيد التجديدية والمدنية والليبرالية ودعوته إلى الاعتدال السياسى إلا ببطء وبالتدريج . والواقع أن تحوله هذا قد استغرق ثلاث أو أربع سنوات ، وأنه لم يكن بالتحول الكامل حتى عندما تحقق : إذ يبدو أن شيئًا من تأثير عبدالعزيز جاويش قد بقى بعد ذلك. ولقد يبدو أنه بوصفه صحفيًا وخطيبًا قد ساعد طه على اكتشاف إمكانيات اللغة الفصحى كأداة للاتصال المباشر.[2] ويخيل إلى أن دراسة أسلوب طه فى مرحلة نضجه دراسة متعمقة من شأنها أن تبين أنه يدين لأسلوب عبدالعزيز جاويش فى حيويته وحماسه وتدفقه أكثر مما يدين لنثر لطفى السيد الذى كثيراً ما جاء باهتا وعلى وتيرة واحدة. وصحيح أن طه تعلم بمرور الوقت أن يتحاشى النقد المهين ولكنه لم يفقد قط كلفه بالجدل والسخرية اللاذعة والغزارة – وهى الصفات التى كان يشارك فيها عبدالعزيز جاويش وكانت تستند فى الحالتين إلى تراث أزهرى عميق الجذور[3] .

ولأغراض هذه الدراسة سنستخدم عبارة الكتابات المبكرة لتدل على كل ما ألف طه من أعمال قبل سفره إلى فرنسا، بما فى ذلك إذن رسالة الدكتوراه التى أعدها عن أبى العلاء . غير أن هذه الكتابات – باستثناء الرسالة التى كانت أول ما ألف على شكل كتاب والتى تعد أول عمل "ناضج" له – لم تلق بعد الاهتمام الذى تستحقه. فلما كان مؤلفها قد أعرض عن جمعها ، ونظراً لأنها مازالت مبعثرة فى صحف ومجلات توقفت عن الصدور وصارت نادرة يصعب الوصول إليها ، فإنها مازالت مجهولة إلى

(١) وعلى هذا الأساس قد ينبغى لنا أن نفهم عنف عبدالعزيز جاويش فى هجومه على النزعة المحافظة لدى سلطات الأزهر. أما فيما يتعلق بصلات عبدالعزيز جاويش بمحمد عبده فانظر أنور الجندى ، **عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع** ، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٢) كان عبدالعزيز جاويش هو الذى درب طه على العمل الصحفى بالمعنى الدقيق للكلمة وعلى مخاطبة الجمهور وتدريس الأدب. انظر طه حسين، المرجع السابق الذكر، ص ٤٢٥ وما يليها .

(٣) درس عبدالعزيز جاويش فى الأزهر لفترة قصيرة ثم انتقل إلى دار العلوم التى تخرج منها فى سنة ١٨٩٧ . انظر أنور الجندى ، المرجع السابق ، ص ٤١ – ٤٢ .

حد بعيد أو مهملة إهمالاً يكاد يكون تاما. أما الكتّاب الذين تعرضوا لهذا الإنتاج المبكر لطه حسين فقد ركزوا حتى الآن على الكتابات التي تقل فيها أصالته مثل شعره[١] أو آرائه بشأن القضايا الاجتماعية والسياسية[٢] أو على الطرف والنوادر المتعلقة بمعاركه مع معاصريه من الكتاب. وفي مقابل ذلك لم يوجه إلا اهتمام ضئيل إلى مجموعة أخرى من الكتابات المبكرة التي وجد طه فيها وسطه الطبيعي. فهو يتناول فيها المسائل النقدية والتاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة. فهذه الكتابات تكاد لا تكون موجودة في نظر بعض الكتاب[٣] . وهناك من الدارسين من يعلمون بوجودها ويدركون أهميتها ولكنهم يقنعون بالاقتطاف منها أو استنساخها أو تلخيصها. ولم تبذل حتى الآن أي محاولة جادة لتحليل هذه النصوص ووضعها في مكانها من تطور مؤلفها[٤] .

وهكذا أبعدت مقالات طه حسين النقدية المبكرة بمباركة منه إلى ما يمكن أن يوصف بما قبل تاريخه . ولمقاومة هذا الاتجاه اخترنا مجموعة من هذه المقالات لتكون موضوعًا للفحص الدقيق في هذا الكتاب. وصحيح أنها تفتقر إلى الصقل وسلاسة

(١) ظل طه ينظم الشعر حتى سنة ١٩١٣ . فيما يتعلق بهذا الجانب من إنتاجه المبكر انظر محمد سيد كيلاني، المرجع السابق؛ وعبدالعليم القباني ، المرجع السابق ؛ وسامي الكيالي ، المرجع السابق، ص ٣٤ وما بعدها؛ وأحمد علبي، المرجع السابق، ص ٢٧٣ وما يليها .

(٢) فيما يتعلق بهذه الآراء التي لم يكن طه فيها إلا تابعا لقاسم أمين وأحمد لطفي السيد انظر محمد سيد كيلاني، المرجع السابق، ص ١٣٤ وما يليها و ١٥٦ – ١٥٧ . إلا أن كتابات طه عن الشئون الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تكون على قدر من الأهمية التاريخية في الدراسة الوافية لتطوره من موقفه التقليدي المحافظ إلى وجهة النظر التجديدية .

(٣) يصدق هذا على بير كاكيا *Taha Husayn: his place in the Egyptian renaissance(London 1956* (وجابر عصفور، **المرايا المتجاورة. دراسة في نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣)؛ فهما يفترضان أن حياة طه كناقد ومؤرخ للأدب تبدأ بدراسته عن أبي العلاء. وقد أفصح مفتاح طاهر عن هذا الافتراض عندما حصر كل كتابات طه النقدية السابقة على الدراسة المذكورة في نطاق المساجلات الهجائية الشهيرة المشار إليها آنفًا ورأى أنها خلو من أي قيمة أدبية. انظر *Miftah Tahar. Taha Husayn, sa critique littéraire et ses sources fraçaises (Tunis 1976), p. 45 et loc. cit., note 1.*

(٤) للاطلاع على محاولات أولية في هذا الاتجاه انظر محمد أبو الأنوار، المرجع السابق ص ١٠٥ وما يليها؛ وعبدالعزيز الدسوقي ، **تطور النقد العربي الحديث في مصر** (القاهرة ١٩٧٧)، ص ٢٥٢ وما يليها؛ وأحمد بوحسن، **الخطاب النقدي عند طه حسين** (بيروت ١٩٨٥)، ص ٣٢ وما يليها .

الإيقاع المألوفين فى أعماله الناضجة ، وأنها كثيرًا ما تتسم بطابع التجريب ولا تنتهى إلى نتيجة حاسمة ، وأنها فى بعض الأحيان مجزأة أو غير مكتملة. ومن الواضح أن مؤلفها مازال يتلمس طريقه ويبدو أحيانا وكأن الإعياء قد أصابه أو أن الأمر قد استغلق عليه أو أنه لم تكتمل لديه الأدوات اللازمة لمواجهة المهام التى حددها لنفسه. ولكن هذه هى على وجه التحديد الأسباب التى تضفى على هذه الكتابات أهمية قصوى : فهى ترينا تفكير طه حسين وهو مازال فى مرحلة التكوين، وذلك فى لحظة بالغة الخطورة فى حياته الفكرية إذ يجاهد لكى يستوعب أشكال المعرفة الحديثة التى تلقاها بصفة رئيسية عن لطفى السيد وأساتذته الأوروبيين فى الجامعة المصرية. وترينا هذه الكتابات طه وهو فى بداية سعيه إلى التحرر من النهج اللغوى الكلاسيكى الجديد لدى المرصفى ومن مذهب محمد عبده فى الإصلاح الإسلامى لكى يعتنق نمطًا حديثًا من التجديد يقوم بصفة رئيسية على إدخال الدراسة العلمية لتاريخ الأدب وبصفة عامة المنهج الحديث في البحث التاريخى . ولما كنا لا نستطيع فى الوضع المعرفى الراهن أن نضطلع بدراسة شاملة لكتابات طه المبكرة ، فليس من الممكن أن نحدد على وجه الدقة متى شرع طه فى تنفيذ برنامجه التجديدى . ولكن يجوز لنا على ضوء الكتابات التى اخترناها للدراسة أن نفترض طلبًا لليسر أن التحول إلى التجديد وقع فى سنة ١٩١١ . فقد ظل طه لفترة قبل هذا التاريخ ينزع نزعة محافظة بصفة عامة، وذلك رغم تزايد تأثير لطفى السيد وتأثير الأساتذة الأوروبيين فى الجامعة . وتبدو هذه النزعة المحافظة واضحة فى نقده للمنفلوطى، وهو النقد الذى كان صورة منحطة من النقد اللغوى على طريقة المرصفى ، وهى واضحة أيضًا فى آرائه بشأن موضوعات أخرى مثل الزواج من الأجنبيات[١] والفلسفة.[٢]

(١) فى سنة ١٩١١ نشر طه فى **الهداية** (فى ١ يناير و ٣ مارس) سلسلة من المقالات عن المرأة يحظر فيها زواج المسلم من الكتابيات الأوروبيات لما قد يكون لذلك من آثار ضارة على أبنائه وبناته. انظر محمد سيد كيلانى ، المرجع السابق الذكر، ص ١٣٤ - ١٥٣، ص ١٥٣ .

(٢) فى سنة ١٩٠٩ عنّف طه فريقًا من الناس وصفهم بأنهم "الجاحدون لأمر ربهم" وبأنهم "... مغرورون يتبعون أئمة من شياطين الإنس، ينهجون بهم مناهج الغى. فقد ضربوا فى الفلسفة حتى خرجوا منها أصفار الأكف ، خفاف العياب." انظر طه حسين، "ويلى من غدى"، **مصر الفتاة**، ١٥ سبتمبر ١٩٠٩ . نقلاً عن محمد سيد كيلانى ، المرجع السابق، ص ٣١ .

وقد يبدو من إعجاب طه بمحمد عبده ومن علاقته بعبدالعزيز جاويش أنه في فترة المحافظة كان يتعاطف أيضًا مع مذهب الإمام في الإصلاح. فهل كان طه في تلك الفترة يتابع محمد عبده تمامًا؟ ذلك سؤال لا نستطيع أن نجيب عنه على وجه اليقين . وذلك لأننا لا نعرف كتابات طه المبكرة معرفة كاملة. غير أن من المؤكد أن مذهب طه في التجديد لا يمكن أن يفهم إلا على خلفية من تعاليم المرصفي ومحمد عبده : أي بوصفه خروجًا على النقد اللغوي والإصلاح الأصولي .

في النقد

اخترنا للدراسة فيما يلي أربعًا من مقالات طه النقدية المبكرة ، وقد ألفت جميعها إلا واحدة على شكل سلسلة . أما المقالة الأولى التي عنوانها "النقد: حقيقته. أثره في الأمم ، شروطه ومضار الغلو فيه"(١) فإنها ليست الأولى من حيث الترتيب الزمني بين المجموعة التي اخترناها هنا، ولكنها تصلح مدخلاً عامًا لسائر المقالات. فهي تتناول موضوعات نظرية تتعلق بالنقد بصفة عامة في مقابل المسائل الأخص المتصلة بتاريخ الأدب ، وهي تهيء الجو العام لمرحلة جديدة كاملة في ممارسة طه للنقد – مرحلة ينصرف فيها عن النقد السجالي المهين ليفكر في القواعد المنهجية التي تحكم النشاط النقدي .

غير أن المقالة كما وصلتنا لا تفي إلا بجزء من البرنامج الذي أعلن عنه في العنوان الطويل.(٢) والواقع أنها لا تتضمن الشيء الكثير عن النقد الأدبي بالمعنى

(١) **البيان**، ١٩١١، ص ٣٧٧ – ٣٨٣ ليس من المعروف على وجه اليقين تاريخ نشر المقالة في غضون السنة المشار إليها. فهو ٢٤ أغسطس وفقًا لمحمد أبو الأنوار، المرجع السابق، ص ١٠٥، الحاشية ٢. وهو ١ سبتمبر وفقًا لحمدي السكوت ومارسدن جونز، **أعلام الأدب المعاصر في مصر، ١، طه حسين**، الطبعة الثانية (القاهرة – بيروت ١٩٨٢)، ص ١٣٤ . وقد فحصت مجلد سنة ١٩١١ من **البيان** في دار الكتب، فلم أتمكن من تحديد تاريخ نشر المقالة بمزيد من الدقة .

(٢) في نهاية النص الذي وصف بأنه ليس سوى كلمة مجملة عن "النقد في نفسه" يعد المؤلف بنشر أجزاء أخرى عن النقد الأدبي والعلمي المتعلق بفنون الكلام، وبأن يكون الجزء الأول منها معنيًا بنقد الشعر. ويذكر حمدي السكوت ومارسدن جونز(المرجع السابق، ص ١٣٤) أن حلقة ثانية من السلسلة قد نشرت في **البيان**، ١ أكتوبر ١٩١١ . ولكن لا محمد أبو الأنوار(المرجع السابق، ص ٥، الحاشية ٣) ولا كاتب هذه السطور استطاع أن يجد هذه البقية .

الدقيق للكلمة لأنها مخصصة للمفهوم العام للنقد الذى لا يمثل النقد الأدبى إلا نوعًا منه . ومن هنا كان المؤلف يفترض أن النقد لا ينطبق على كل أنواع القول أو فنون البيان أو الكلام من شعر ونثر فحسب وإنما ينطبق أيضًا على كل ميادين المعرفة النظرية والعملية وعلى أفعال الإنسان . بل إن مفهوم النقد كما يستخدمه المؤلف يتسع ليشمل المجال الطبيعى ؛ وذلك لأن التمحيص النقدى كما يمارس فى تقييم الأقوال والأفعال يشبه ويكمل أو يعين الطبيعة فى عملها النقدى ، أى عملية الانتخاب الطبيعى فى المجالات البيولوجية والمادية . فكما أن عمل الطبيعة فى تحليل المادة وتركيبها وتحويلها تستبقى الصحيح والنافع وتستبعد الفاسد والضار وغير الصالح للبقاء، فإن التفكير النقدى يعمل على تمييز الخبيث من الطيب والغث من السمين وإزهاق الباطل وإظهار الحق .

وقد يبدو من هذا أن طه إذ يحاول تعريف النقد يسير وفقًا للترتيب المنطقى الذى يرجع إلى أرسطو أصلاً ويقتضى الانتقال من العام إلى الخاص . ففى البدء يأتى النقد عامة - أو النقد فى نفسه كما يقول طه - من حيث هو عملية تمييزية تعمل عملها فى مجال الطبيعة أو المادة وفى مجال الإنسان أو مجال المعنويات ، ثم يحدث ثانيًا التركيز - فى نطاق هذا المجال الأخير - على النقد كما ينطبق على كل أنواع الكلام سواء أكانت علمية أم أدبية[1] (فى مقابل النقد كما ينطبق على سائر أعمال الإنسان) . وفى المقام الثالث والأخير يضيق النطاق مرة أخرى ليقتصر على النقد الأدبى على وجه التحديد : أى نقد الأقوال الأدبية سواء أكانت نظمًا أم نثرًا .

وسوف نرى فيما يلى أن هذا النهج الأرسطى الذى يبدو - بلا شك - أن طه تعلمه فى الأزهر ثم تأكد لديه نتيجة لاتصاله بلطفى السيد كان سمة مميزة لتفكير طه النقدى . ولم يكن من قبيل المصادفة اتباع طه لهذا النهج فى المقالة موضوع الحديث. فهى بأسرها تبدو كما لو كانت محاولة للتهدئة بهدف استمالة الأستاذ . من هنا كان

(١) يدرك طه وجود فئة ثالثة من الأقوال هى الأقوال الفلسفية، ولكن هذه الإضافة لا تدخل أى تعديل أساسى على التصنيف الذى يقدمه؛ فهو فى هذه المرحلة من تطوره لا يفرق تفرقة واضحة بين العلم والفلسفة .

المؤلف يبذل قصاراه ليمتلك أفكار لطفى أو يحاكيها ، وليستبق اعتراضاته. يتضح هذا عندما ينظر طه فى النقد فى المجال الإنسانى فيصفه بأنه نشاط عقلى يستهدف « تمييز الخبيث من الطيب والغث من السمين ، واستخلاص الحق من الباطل والصواب من الخطأ وفك العقول من إسار التقليد وعقال الجمود وإعانة الطبيعة على إحياء النافع وتخليد المفيد." كما يعد النقد – من حيث هو عمل من أعمال العقل – أساسياً فى تربية الأفراد والجماعات؛ ويرى أنه أضمن الطرق لإحراز التقدم فى مصر.

ومن ذلك أيضاً أن طه يردد – فيما يبدو – بعض آراء لطفى النخبوية عندما يفرد للناقد مكاناً بمعزل عن سواد الناس ، وهو يرى أن عمل العقل لابد أن يواجه مقاومة عاتية من السواد الأعظم من الناس لأنهم أسرى العادات والتقاليد ، والأفراد الأفذاذ الذين يتجاسرون على تمحيص الآراء الموروثة أو العادات المستقرة يخاطرون بأن يتهموا بالكفر والإلحاد والخيانة والمروق ويعرضون حياتهم لبطش القوة .

ويسعى طه – فى محاولة يبدو أنها ترمى إلى استرضاء لطفى بعد حادثة المنفلوطى وما شابهها – إلى تقييد دور العامل الذاتى فى النقد الأدبى ؛ وذلك بإخضاع هذه العملية لقواعد تحكمها . ونراه من ثم يقول إن النقد نوع من أنواع المناظرة فيما بين الكاتب والناقد ، وأنه يخضع لنفس الشروط التى تحكم الجدل ؛ ولما كان الغرض فى الحالتين هو إظهار الحق فلا مجال فى النقد للشتم والتقريع ، وليس من الممكن بلوغ الحق إلا بالبحث الهادىء المعتدل الذى يبرأ من الاستجابة للعواطف ويصدر عن العلم بالشىء موضوع البحث .

أما وقد سلم طه بكل ذلك، فإنه يحاول مع ذلك أن يصل إلى حل وسط مشرف؛ فنراه يؤكد على ضرورة بعض جوانب النقد اللغوى كما يمارسه . فالناقد الجيد– فيما يقول – ينبغى أن يتحاشى الشتم ، ولكن أليس من الصحيح أيضاً أنه لا ينبغى أن يتملق أو يتزلف؟ كذلك يرد طه على رأى البعض أنه لا ينبغى نقد الأخطاء اللغوية إذا كان الكتاب المنقود مؤلفاً فى الفلسفة الإلهية، على سبيل المثال ؛ فيقول :"...لم يقل أحد إننا إنما نريد الرقى فى موضوع دون موضوع ، وإنما نريد أن نرقى فى ألفاظنا كما نريد أن نرقى فى أفكارنا." ثم يقول طه فيما يشبه الالتماس الأخير:"...لو أننا

شايعناهم – أى الذين يرون الرأى المذكور– فى هذا الرأى ومالأناهم عليه لانعقدت ألسنتنا ، وتحطمت أقلامنا ، وغلت أيدينا بإزاء ذلك الكاتب الذى يؤلف كتابه فى الطب أو المنطق بلغة العامة ودهماء الناس . "

وفى القسم الأخير من المقالة يعدد طه مجموعة من شروط النقد التى يمكن صياغتها مع شيء من الترتيب كما يلى. لما كان النقد نشاطًا عقلانيًا يستهدف إظهار الحق ، فإنه ينبغى – فى المقام الأول – أن يصدر عن العلم بموضوع البحث . وبالإضافة إلى هذا الشرط الأساسى ، ينبغى للنقد أن يكون (أ) منصفًا معتدلاً هادئًا بعيدًا عن الشتم والتقريع و (ب) بريئًا من الاستجابة للعواطف والأهواء مثل الحب والبغض ؛ وهى العواطف والأهواء التى تنحرف بالحكم عن الجادة و (ج) مقتصدًا فى الثناء أو الهجاء .

نقد جرجى زيدان

من الملاحظ أن بعض الأفكار التى عبر عنها طه فى مقالته عن النقد، وخاصة فيما يتعلق بما أسماه "النقد الصحيح"، قد سبق له أن سجلها فى عمل آخر نشرت بعض أجزائه قبل المقالة المذكورة ؛ وأعنى بذلك سلسلة من المقالات عنوانها "نقد صاحب **الهلال**"[1] ، ولكن هذه الأقوال التى صدرت عن طه فى وقت سابق ليست إلا من قبيل التلميحات التى غطت عليها لهجة المساجلة السائدة فى نقد طه لزيدان . وينبغى أن نلاحظ أيضًا أن سلسلة المقالات المذكورة لا تتعلق بالنقد بالمعنى الدقيق للكلمة بقدر ما تتعلق بتاريخ الأدب. ولا يظهر فيها تأثير لطفى السيد ، بقدر ما يظهر فيها تأثير أساتذة طه الأوروبيين فى الجامعة المصرية ، ولاسيما نالينو .

(١) تتألف السلسلة من ثلاث مقالات رئيسية نشرت فى **الهداية** فى يونيه – يوليه وأغسطس – سبتمبر وأكتوبر– نوفمبر ١٩١١ على التوالى وخصصت جميعها لمراجعة وتفنيد مفصلين للمجلد الأول من كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان صاحب ورئيس تحرير **الهلال**. وقد رد هذا الأخير على طه فى مقالة عنوانها "رد على انتقاد" نشرت فى عدد أغسطس – سبتمبر من **الهداية**. وردّ طه على رد زيدان فى مقالة عنوانها "رد على رد" نشرت بدورها فى نفس العدد المذكور .

ومن المؤسف أن الباحثين الذين تعرضوا لهذه المقالات قد انخدعوا بطابعها السجالي الواضح ، فبدا لهم أنها ليست إلا مثالاً آخر لعراك طه حسين الأدبي [١]، وغفلوا من ثم عن المساهمة الإيجابية التي تنطوي عليها ؛ إذ ترمي إلى وضع الأمور في نصابها فيما يتعلق بمسائل نظرية مثل نشأة العلم موضوع البحث ؛ أي تاريخ الأدب العربي ، وتعريفه وطبيعة التفسير المستخدم فيه. ولنا إذن أن نميز أولاً اعتراضاً يبديه طه حسين على ادعاء زيدان أنه أول من ألف في تاريخ الأدب العربي وأول من أطلق على الموضوع اسمه العربي .[٢] وبينما يوافق طه جرجي زيدان على أن العرب القدامى بذلوا جهوداً رائدة في هذا الميدان، فصنفوا المصادر الكبرى لذلك التاريخ[٣] ، فإنه يرى أن المستشرقين من الفرنج سبقوا إلى ترتيب المبحث وفقاً للمنهج التاريخي[٤] ، وهو يرى أن العرب المحدثين ليسوا في هذا الجانب إلا تبعاً لهم، وأنه لا يحق لأي مؤلف عربي معاصر أن يدعي في هذا الباب فكرة حقيقية أو اختراعا جديدا.[٥] وهو يرفض ما ادعى زيدان بشأن إسهامه ، ويرى أن أقصى ما يستطيع هذا الأخير أن يدعي في هذا الصدد هو أنه أول من ترجم اسم المبحث عن اللغات الغربية ؛ وإن كان هذا بدوره موضع نزاع.[٦]

وبعد أن وضع طه الأمور في نصابها فيما يتعلق بنشأة تاريخ الأدب العربي، ينتقل إلى إثارة عدد من الاعتراضات النظرية على تعريف زيدان للموضوع ،

(١) انظر على سبيل المثال أنور الجندي ، المرجع السابق، ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢.

(٢) بالنسبة لهذا الادعاء انظر جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، طبعة جديدة من تحقيق شوقي ضيف (القاهرة، بدون تاريخ)، الجزء ١، ص ٨.

(٣) لكن لاحظ أن اتفاق طه مع زيدان ليس إلا اتفاقاً جزئياً لأنه يرفض رأي هذا الأخير في الكتب التي يمكن أن تعد مصادر كبرى لتاريخ الأدب العربي . انظر "نقد صاحب **الهلال**"، ١، الهداية، يونيه – يوليه ١٩١١، ص ٤٥٤ وما يليها.

(٤) نفس المصدر، ص ٤٥٣

(٥) انظر طه حسين ، "رد على رد" **الهداية**، أغسطس – سبتمبر ١٩١١، ص ٦٢٧ .

(٦) طه حسين ، المرجع السابق، ص ٤٥٣. لاحظ أن إنكار طه لادعاءات جرجي زيدان في هذا الصدد يرجع لاشك إلى إدراكه أن هناك من سبقه إلى ارتياد الموضوع ؛ وأعني بذلك حسن توفيق العدل الذي درس الموضوع في ألمانيا ودرّسه في دار العلوم .

وذلك أن وصف هذا الأخير للموضوع بأنه تاريخ العلوم والآداب فى اللغة العربية أو بأنه - بعبارة أخرى - تاريخ ثمارعقول أبنائها ونتائج قرائحهم[1] وصف معيب فى رأى طه من جوانب شتى ؛ فهو أولاً يغفل تاريخ العربية "فى نفسها" أو دراسة التغير الذى طرأ على اللغة فى جوهرها - فى مقابل الأعمال العلمية والأدبية التى ألفت بالعربية. وبداية من هنا يفرق طه بين قسمين رئيسيين فى نطاق تاريخ الأدب : فهناك من ناحية دراسة اللغة دراسة لغوية أو فيلولوجية صرفًا تتناول جوهرها أو مادتها ، وهناك من ناحية أخرى دراسة العلوم والآداب التى أنتجت فى هذه اللغة .[2]

يضاف إلى ذلك ثانيًا أن تعريف زيدان لتاريخ الأدب العربى يخلط - فى رأى طه - بين تاريخ العلوم وتاريخ الآداب،[3] بينما يقتضى الأمر التفرقة بين هذين النوعين من الدراسة. فبينما يتناول النوع الأول تطور الفكر العلمى عبر العصور وفى الأمم المختلفة، فإن النوع الثانى لما كان مقتصراً على دراسة لغة بعينها فى فترة بعينها أو فى أمة معينة لا يعرض لتاريخ العلوم - إذا عرض له - إلا لمامًا وبإيجاز أو بالإشارة إلى مسائل محددة ،[4] ويفترض طه أن دراسة تاريخ الآداب تنصب على فنون الأدب أو ما يسميه "فنون القول" أو "فنون البيان" شعراً ونثراً .

بيد أن الاعتراض الأساسى بين الاعتراضات النظرية التى يثيرها طه ضد زيدان ينصب على تصور هذا الأخير للعوامل التفسيرية فى تاريخ الأدب ، فهو فى رأى طه ملتزم بالرأى الذى مفاده أن "الأحداث السياسية والاجتماعية" هى الأسباب النهائية فى التاريخ الأدبى نظراً لأنه يقسم هذا التاريخ إلى أعصر سياسية تحددها أحداث

(١) جرجى زيدان ، المرجع السابق، ص ٩ .

(٢) بعد إقامة التفرقة ضمنا فى "نقد صاحب **الهلال**"، ١، **الهداية**، يونيه - يوليه ١٩١١، ص ٤٥٤ وما يليها ينص عليها صراحة فى "نقد صاحب الهلال"، ٢، **الهداية**، أغسطس - سبتمبر ١٩١١، ص ٦٠٣ - ٦٠٤. ولاحظ أن طه فى تلك الفترة كان يدرك أن دراسة اللغة فى نفسها أو فى جوهرها أو مادتها تعنى من بين ما تعنى دراسة تاريخ اللغة العربية بالمقارنة مع اللغات السامية الأخرى، أو دراسة فيلولوجية مقارنة. انظر قوله "علم مقابلة اللغات" فى نفس المصدر، ص ٦٠٩ .

(٣) نفس المصدر، ص ٦٠٢ و ٦٠٣ .

(٤) من هذه المسائل دخول الألفاظ والمعانى الجديدة فى اللغة العربية نتيجة لترجمة الكتب اليونانية والهندية فى علم الفلك. نفس المصدر، ص ٦٠٤ .

سياسية كبرى وانقلابات اجتماعية مثل تعاقب الملوك والدول والأسر الحاكمة ؛ وهو رأى لا يقبله طه لأنه يرى أن الأحداث المذكورة هى ذاتها نتائج لتغيرات أعمق فى نطاق الأمة المعنية .

فما هى هذه التغيرات ؟ هنا يصبح حديث طه ملتبسًا ومضللاً ؛ فهو يعتقد أن التغيرات المعنية تتعلق بالآداب ، وأن الأسباب النهائية للتفسير فى التاريخ الأدبى ينبغى أن تلتمس فى هذا المجال . يقول فى هذا الصدد: "...إن مما لا شك فيه أن الحوادث السياسية والاجتماعية ليست إلا نتيجة لتغيرات فى أفكار الأمة وشئونها؛ وتلك التغيرات نتيجة لتغير **الأحوال الأدبية** ، فيجب أن تقسم عصور الآداب تقسيمًا خاصًا غير التقسيم السياسى بمعنى أن ينظر إلى الآداب من حيث هى منتجة للحوادث السياسية لا من حيث هى نتيجة لها."[1] ، ولما كان مفهوم الآداب فى العربية مركب بالغ التركيب،[2] ، بحيث يشمل من بين ما يشمل : (١) الأدب بالمعنى الفنى أو ما يمكن وصفه بالظواهر(الأعمال والحوادث) الأدبية بالمعنى الدقيق للكلمة (٢) الاتجاهات والعادات والآداب الاجتماعية (الأخلاق والأعراف)، فلقد يبدو لأول وهلة أن طه عندما يقول إن الحوادث السياسية نتائج وليست أسبابا للآداب إنما يقصد المعنى الثانى للمفهوم، وأنه يعنى من ثم أن الحوادث المذكورة ، التى هى أبعد ما تكون عن المرجع النهائى فى التفسير المستخدم فى تاريخ الأدب ، ينبغى أن تفسر هى ذاتها بالرجوع إلى الاتجاهات والعادات والأخلاق الاجتماعية. ومما يؤيد هذا التفسير المثل الذى يضربه طه لتوضيح ما يعنى ، وهو مثل يستمده من ابن خلدون ويرجع فيه إلى الحوادث السياسية فى صدر الإسلام ، وذلك أن سقوط الخلافة الراشدة وقيام دولة الأمويين لم يكونا فى رأى طه سببًا لما حدث للأمة الإسلامية، وإنما كانا نتيجة لما أحدثته الحضارة الطارئة على العرب من التغير فى أخلاقهم

(١) "نقد صاحب الهلال"، ١، ص ٤٥٨ . التأكيد من عملى .

(٢) انظر كارلو نالينو، **تاريخ آداب اللغة العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية**، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٧٠) ، ص ٢١ وما يليها؛ و Gabrieli, *EI*[2] "Adab "

البدوية الصرف ، "فبعد أن كانوا فى جاهليتهم أولى شظف فى العيش ... وبعد أن كانوا أولى استقلال فى الرأى وجنوح إلى الشورى وبعدما أحدثه الدين فى نفوسهم من السماحة واللين حتى ... رغبوا عن نعيم الحياة إلى نعيم الآخرة ... ورثوا ملك الفرس والروم وهم أولو حضارة ونعيم وأصحاب خفض ولين ... فقويت فيهم الأطماع واشرأبت أعناق كبارهم إلى الملك وسمت نفوس صغارهم إلى الإمارة والرياسة وعادوا إلى ما كانوا فيه من العصبية فكان ما كان من قيام الملكية وسقوط الجمهورية ، يؤخذ ذلك من أشعارهم وخطبهم ... وأخبارهم ...»[١]

بيد أن إمعان النظر فى أقوال طه يبين أن المعنى الأول من معنى "الآداب" (الأدب بالمعنى الفنى) لم يكن غائبًا تمامًا عن فكره ؛ فهو يذكر مع الموافقة قول جرجى زيدان أن أهل التمدن الحديث يجعلون البحث فى آداب اللغة من أهم الوسائل لتفهم تاريخها السياسى ويقسمون ذلك التاريخ إلى أطوار على مقتضى ما تقلب عليها من الأحوال الأدبية ؛ فهم على سبيل المثال يقولون إن هذه الأمة هى الآن فى طور الحماسة الشعرية ، ولا تلبث أن تنتقل إلى العصر الأدبى ثم العلمى فالفلسفى إلخ ، [٢] ومن الواضح أن عبارة "الأحوال الأدبية" كما هى مستخدمة فى هذا السياق تحتفظ بالمعنى الفنى الضيق لكلمة "الآداب" بحيث نكاد نفسرها على أنها تعنى "أحوال فنون الأدب".

غير أنه من الواضح أيضًا أن هذا التفسير بما أنه أحادى المعنى لا يعبر تعبيرًا كاملاً عن وجهة نظر طه ؛ لأنه حتى فى هذا السياق مازال يتأرجح بين معنيى "الآداب". وبتعبير آخر نقول إنه يفترض - فيما يبدو - أن "الأحوال الأدبية" لا تدل فقط على الظواهر والحوادث الأدبية، وإنما تدل أيضًا على الأوضاع الأخلاقية . ومثال ذلك أن طور "الحماسة الشعرية" فى مجتمع ما لا يعنى بالنسبة لطه سيادة نوع

(١) طه حسين ، المرجع السابق، ص ٤٥٩ .
(٢) " نقد صاحب الهلال"،٢، الهداية، أغسطس- سبتمبر ١٩١١، ص ٦٠٦ .

شعرى فحسب، وإنما يعنى أيضًا طائفة كاملة من العواطف والاتجاهات الأخلاقية . كما يعنى تصورًا كاملاً للعالم وطريقة فى الحياة . وهو يعتقد على أية حال أن الحوادث السياسية، مهما كان بروزها واجتذابها للأنظار. تنتمى دون شك إلى البنية الفوقية للمجتمع ، فى حين أن الظواهر الأدبية تمثل فى الواقع خيطًا لا ينفك من نسيج المجتمع الأساسى ؛ فهى أقرب إلى أخلاق المجتمع المعنى وأدل عليها .

إلا أن شرح آراء طه فيما يتعلق بالعوامل التفسيرية النهائية فى تاريخ الأدب مع مراعاة استخدامه لمفهوم "الآداب" بكل ما يحمله من دلالات لا يزيل جميع الصعوبات التى ينطوى عليها موقفه ، وذلك أن آراءه فى هذا الأمر تتضمن عنصرًا آخر يتعلق بـ"أفكار" الأمة وحياتها العقلية . ومن هذا المنطلق يقول إن "...هذا التاريخ [أى تاريخ الآداب] هو الذى يقفنا على حقيقة أفكار الأمة وطبائعها وتركيبها النفسى الذى نستطيع أن نفهم منه حقيقة ما يعرض للأمة من الأطوار والشئون " [١] ، ومن نفس المنطلق يحاول طه أن يثبت أن دراسة تاريخ الأدب، بالنظر إلى قدرتها تلك على كشف الأسباب النفسية النهائية للحوادث، ضرورية لفهم التاريخ العام للأمة .[٢]

ويبدو أن هذا الجانب العقلى من الحجاج يمكن أن يقيم صلة من نوع ما بين المعنيين الرئيسيين اللذين فرقنا بينهما فى نطاق مفهوم "الآداب" ؛ أى أن من الممكن أن يقال إن الشئون الأدبية (الفنية) والشئون الأخلاقية فى مجتمع ما يرجعان إلى حياة المجتمع العقلية ويرتبطان من خلالها فيما بينهما. غير أن طه لا يستغل هذه الإمكانية لكى يدخل شيئًا من النظام فى مفهومه عن المجتمع ، وعن بنية المجتمع ، بل إن موقفه يزداد تعقيدًا نظرًا لأنه يضيف ، فيما يشبه الاستدراك، عوامل أخرى اجتماعية وبيئية يفترض أنها تؤدى دورًا فى التفسير. ومن ذلك مثلاً ما يقوله من أن الشعر فى مجتمع ما يتأثر بطبيعة الإقليم (أو البيئة) والدين والأخلاق والعادات ونحو ذلك.[٣]

(١) نفس المصدر، ص ٦٠٥ .

(٢) نفس المصدر.

(٣) "نقد صاحب **الهلال**"، ١، **الهداية**، يونيه – يوليه ١٩١١، ص ٤٦٠ – ٤٦١ .

والواقع أن آراء طه عن العوامل التفسيرية فى تاريخ الأدب ومفهومه عن الواقع الاجتماعى بصفة عامة تلفيقية وغير محكمة؛ وهو فى هذا يشبه نالينو ويعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا.[١] ؛ فبعد القول بأن الحوادث السياسية الكبرى ليست هى الأسباب الأساسية فى تاريخ الأدب وإنما هى ذاتها نتائج لعوامل أعمق يعجز الأستاذ وتلميذه عن أن يحددا بدقة طبيعة هذه العوامل ، كما يعجزان عن تقديم تصور مفصل واضح البنية للمجتمع. وهما يرجعان إلى الأحوال الأخلاقية والفكرية والمادية جميعًا فى التعليل دون أن يخضعاها لأى نظام واضح شامل .

ولننتقل الآن إلى آخر مجموعة من الاعتراضات التى يثيرها طه ضد جرجى زيدان ؛ وهى اعتراضات يوجهها إلى طريقة زيدان فى تناول تاريخ العرب فى الجاهلية؛ ويرمى بها إلى أن يكوّن فى الموضوع رأيًا أكثر توخيًا للنقد . ففى حين يميل زيدان إلى تمجيد عرب الجاهلية وتضخيم نصيبهم من الحضارة وضم (منجزات) الأجناس الأخرى مثل الحميريين والحامورابيين إليهم ، يحاول طه أن يضع العرب على حدة من حيث الجنس واللغة والدين وأن يصورهم كأمة بدوية وحشية مختلة النظام الاجتماعى فاسدة السياسة قليلة الحظ من العلوم والحكمة.[٢] ونحن - وإن كنا فى غير حاجة إلى الخوض فى تفاصيل حجج طه التى استقاها من محاضرات لتمان (بالنسبة للفيلولوجيا المقارنة) وميلونى (بالنسبة لتاريخ الشرق القديم)[٣] - نلاحظ كيف يحاول أن يثبت أن المنجزات الأدبية لعرب الجاهلية لا تستدعى أى تعديل فى آرائه عن الطابع البدائى لثقافتهم ، فهم - فيما يرى - لا يحق لهم ادعاء الحضارة بفضل امتياز معلقاتهم ؛ وذلك أن أصحاب هذه القصائد كانوا من المترفين الأغنياء ، أو تعرضوا لمؤثرات أجنبية.[٤] . كلا ولا يمكن أن يعزى لهم الفضل فى رقى لغة القرآن التى لا شك فيها، وذلك أن إعجاز القرآن يدل على أنه كان معجزا للعرب فيما تفوقوا فيه . يضاف إلى ذلك أن القرآن نفسه يقدم الدليل الواضح على بداوة العرب .[٥]

(١) للاطلاع على تقييم لآراء نالينو انظر أعلاه الفصل الثالث .

(٢) "نقد صاحب **الهلال**" ٢، **الهداية**، أغسطس- سبتمبر ١٩١١، ص ٦٢١ وما يليها .

(٣) انظر نفس المصدر، ص ٦١٢ حيث يستشهد طه صراحة بهذين الأستاذين الأوروبيين .

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر، ص ٦٢٢ .

وينبغى أيضًا أن ننبه إلى أن طه يخطو هنا أولى خطواته على الدرب الذى سينتهى به فيما بعد إلى الشك المتطرف فى صحة الشعر الجاهلى . فهو يلاحظ بدهشة أوجه الخلاف التى توجد بين لغة الشعر الفصحى وبين النقوش الحميرية والصفوية والثمودية التى كانت قد اكتشفت منذ قليل . وهو يستغرب أن المستشرقين الذين اكتشفوا هذه النقوش لاحظوا أن أكثرها قلما يشتمل على غير الدعاء للآلهة ورسائل التحيات وأخبار العمارة والتقريب . والأغرب من ذلك – فيما يقول طه – أن شيئًا من تلك الآثار ليس مكتوبًا بالعربية الفصحى "التى نبحث عن آدابها".[1] ، ولقد كانت هذه الملاحظات التى أبداها طه فى سنة ١٩١١ بكثير من الدهشة هى البذور الأولى لنظريته التى تبلورت فى سنة ١٩٢٦ عن انتحال الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلى . ولكن لننتظر المزيد عن هذا الموضوع فيما بعد .

ومن الجوانب الأخرى ذات الأهمية فى الحجج التى يسوقها طه ضد جرجى زيدان حول شئون التاريخ أن هذه الحجج تمثل علامة راسخة يهتدى بها فى تقصى تطور معتقداته الدينية . فلنا أن نكون على يقين من أن آراءه فى الدين عندما كتب المقالات موضوع الحديث كانت على وفاق تام مع السنة الإسلامية . نرى هذا فى أقواله عن إعجاز القرآن ، ويزداد الأمر وضوحًا إذ نراه يدين زيدان لأنه رأى – نقلاً عن بعض نقاد الكتاب المقدس الألمان – أن شريعة موسى كما صيغت فى التوراة قد استمدت بعض أحكامها من شريعة حامورابى .[2] ويرى طه أن آراء زيدان فى هذا الصدد تنطوى على إنكار الوحى والنبوة ، وتسىء إلى المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، وإن كانت توقع أكبر الضرر بغير المسلمين[3] ، هذا بالإضافة إلى بطلانها من الناحية المنطقية ، وذلك أن سبق شريعة حامورابى لشريعة موسى ، واشتمال الثانية لشىء من الأولى ليس دليلاً على أن هذه مأخوذة من تلك ، فكأن زيدان يعتقد خطأ أن

(١) نفس المصدر، ص ٦٠٩ . عرف طه بأخبار النقوش السامية التى كانت قد اكتشفت مؤخرًا وبأوجه الخلاف بين لغتها وبين العربية عن طريق نالينو (انظر أعلاه، الفصل الثالث، ص ٨٣ – ٨٤) ومن المحتمل جدًا عن طريق لتمان أيضًا .

(٢) نقد صاحب "الهلال" ٣، الهداية، أكتوبر– نوفمبر ١٩١١ ، ص ٨٢٦ .

(٣) يرى طه أنه ليس أصدق من المسلم يقينًا أو أمتن إيمانًا فى حين أن الأغرار من شبان غيرالمسلمين يميلون إلى تقليد الفرنج فى كل شىء حتى فى حب الإلحاد. انظر نفس المصدر، ص ٨٢٦ – ٨٢٧ .

الشريعة لا تكون إلهية حتى تكون كلها جديدة ولا تحتوى قديمًا ، وحقيقة الأمر أنه لا يقدح فى مجىء الكتاب من عند الله أن يشتمل على بعض أحكام البشر لأن القانون لا يكون عادلاً حتى يؤخذ من سيرة الناس وعاداتهم وأخلاقهم.(١)

ويجب إذن أن نكون على يقين من أن طه حسين ظل حتى خريف سنة ١٩١١ يؤمن أن بعض النصوص، أى الكتب المقدسة فى الأديان السماوية الثلاث، ليست من تأليف البشر أو لم تنتج عن عقل الإنسان. وسوف نرى كيف تطور موقف طه بشأن هذه الموضوعات بعد ذلك بقليل .

اللغة العربية ومجدها القديم

قبل اختتام سلسلة المقالات الموجهة ضد زيدان نشر طه مقالة أخرى عنوانها "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟"، وكانت على نحو ما تكملة منطقية لتلك المقالات ؛ فهى تتضمن استعراضًا واسع النطاق لتاريخ اللغة العربية بداية من عصر ما قبل التاريخ حتى الفترة المعاصرة، وتتقصى - كما يدل العنوان - رقى اللغة وانحطاطها عبر العصور، وتطبق على نحو منظم بدرجة أو أخرى التصور الجديد الذى قدم فى سلسلة المقالات المشار إليها أعلاه عن التفسير التاريخى بالرجوع إلى العوامل الاجتماعية النفسية .

يفترض طه أن اللغة العربية - التى يدعى أنها أقدم لغة سامية - قد نشأت إبان طفولة الإنسان .(٢) ، وأنها ظلت لعصور طويلة تنمو بمعزل عن الناس محتجبة تتكلمها أمة بادية ليس لها من إسهام فى تاريخ العالم.(٣) ، واللغة العربية التى نعرفها هى إذن اللغة التى ظهرت للتاريخ بعد احتجاب طويل قبل ظهور الإسلام بقرن ونصف؛ وكانت عندئذ لغة مكتملة غنية ذات قدرة ضخمة على التعبير، وكان الشعر الجاهلى بفخامة معانيه ومتانة أساليبه هو إذن بداية العربية كما عرفها التاريخ.(٤) ولما تعززت

(١) نفس المصدر، ٨٢٨ .

(٢) نفس المصدر، ص ٧٦٣ . لكن لاحظ أن أقدم لغة سامية هى الأكادية وليست العربية .

(٣) نفس المصدر، ص ٧٦٧ - ٧٦٨ .

(٤) نفس المصدر، ص ٧٦٨ .

اللغة وترسخت بعد ذلك بقليل بفضل القرآن المعجز وقوة الإسلام شرعت فى تقدمها الذى لا يردّ ، وبقيت بعد فناء أخواتها الساميات[1] ودحرت لغات أخرى غير سامية مثل اليونانية واللاتينية والفارسية.[2]

ورغم أن طه يسلم برقى الشعر الجاهلى ، فإنه يرى أن العرب الجاهليين أنفسهم كانوا أمة بادية لم يؤدبهم معلم ، ولم يثقفهم كتاب. وكان القرآن هو الذى أحدث فيهم ثورة شاملة على صعيد اللغة والفكر والتشريع والنهوض الخلقى والقوة السياسية؛ وكان القرآن هو الذى نقلهم من البداوة إلى الحضارة.[3] ، وبناءً على ذلك يرى طه أن من الخطأ أن يقال – كما قال ابن خلدون وتابعه فى ذلك كافة المؤلفين فى آداب اللغة المحدثين – إن الآداب العربية ، ولاسيما الشعر، قد وقفت أيام النبى والخلفاء الراشدين لأن العرب قد شغلوا عنها بالدين والفتح وتأسيس الملك.[4]

وعلى عكس ذلك يقترب طه من ابن خلدون عندما يتحدث عن الانتقال من "الجمهورية" فى عهد الخلفاء الراشدين إلى "الملكية" فى ظل الأمويين،[5] أو عندما يصف النتائج الاجتماعية والأدبية التى ترتبت على تراكم الثروة وازدياد الترف أيام بنى أمية. فقد أثرت الحضارة الجديدة – فيما يرى – على عقول العرب وألسنتهم فرقّت الألفاظ والمعانى ورشقت الأساليب ؛ وأعرب القوم عن أهواء نفوسهم وعواطف قلوبهم بالغناء ، ونشأت منهم طبقة من الشعراء لم تحسن إلا ذكر النساء والتشبيب بهن ، وطبقة أخرى لم تجد إلا وصف الخمر والإشادة بمحاسنها.[6]

ثم بلغ الفيض ذروته مع مجيء بنى العباس ، وكان العرب عندئذ فى أوج قوتهم؛ ولكنهم كانوا قد سئموا الغزو فمالوا إلى خفض العيش والدعة واطمأنوا إلى

(١) نفس المصدر، ٧٦٤ .
(٢) نفس المصدر، ص ٧٨٤ .
(٣) نفس المصدر، ص ٧٧٧-٧٧٨ .
(٤) نفس المصدر، ص ٧٧٨ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٧٨١ – ٧٨٢ .
(٦) نفس المصدر ، ص ٧٨٣ – ٧٨٤ .

الترف والنعيم . وفى تلك الفترة ذاتها كان العقل العربى قد نضج وصار مستعداً للاهتمام بالمباحث النظرية . أما الأحزاب السياسية التى نشأت أيام بنى أمية فقد تحولت إلى أحزاب دينية خالصة وتركت السيف والسنان ولجأت إلى القلم واللسان واعتمدت على الجدل؛ ومن ثم كان المتكلمون والمدارس الكلامية.[١] وبلغت الخطابة درجة لم يسبق لها مثيل من الرقى والامتياز ، بينما رقّ الشعر وازداد حسنًا ولطفًا وتصرف فى أنواع القول وتعددت مذاهبه ومناحيه.[٢] وبصفة عامة بلغت العربية أسعد عصورها فى ظل العباسيين ؛ فقد أصبحت تعبر عن شتى الملكات الإنسانية.[٣]

ووفقًا لهذا المخطط التاريخى جاءت نقطة التدهور فى بداية القرن الرابع الهجرى عندما أخذت العربية تفقد قوتها وحيويتها ، وبدأت تستسلم لهوس متزايد بالمحسنات اللفظية والبديعية . وكان آخر شاعر مجيد هو الشريف الرضى ، فأما المتنبى وأبو العلاء فإنهما فى رأى طه ينتميان إلى فترة التدهور. كانا فيما يقول يعنيان بالمعانى أكثر مما يعنيان بالألفاظ؛ فإذا حاولا الإجادة اللفظية وقعا فى التكلف المقوت، وهما على أية حال يدينان بمنزلتهما لا لامتياز أشعارهما ولكن للحكمة والفلسفة.[٤]

ويرى طه أن فترة الانحطاط التى امتدت حتى القرن التاسع عشر قد شهدت تراجع القوة العربية وانحسار نفوذ اللغة العربية، فكأنما دار الزمان دورته؛ وذلك أن العجم وقد صارت لهم الغلبة أشهروا حربًا شاملة على اللغة والدين والجنسية العربية، واضطرت اللغة العربية إلى التقهقر ، وإلى الاحتماء بالمساجد حيث اقتصر دورها على الأغراض الدينية، بينما أصابها الفساد والتحريف فى العالم الخارجى على لسان العامة.[٥]

(١) نفس المصدر، ص ٧٨٦ – ٧٨٧ .
(٢) نفس المصدر، ص ٧٨٨ – ٧٨٩ .
(٣) نفس المصدر، ص ٧٩١ .
(٤) نفس المصدر، ص ٧٩٢ .
(٥) نفس المصدر ، ص ٧٩٤ – ٧٩٥ .

إلا أن الأحوال تغيرت تغيراً غير قليل فى العصور الأخيرة . و بفضل الجهود الإحيائية التى بذلها الطهطاوى ومحمد عبده طرأ على اللغة العربية شعراً ونثراً شىء من التغير نحو الأفضل .[١] ولكن هذه النهضة الواعدة التى بدأت فى القرن التاسع عشر يبدو – فى رأى طه – أنها توقفت فى الفترة المعاصرة . وهنا تتسم أحكام طه بقسوة بالغة . يقول فى هذا الصدد: "أما الآن فقد أصبحت نهضة اللغة فوضى ليس لها من زعيم. ولذلكم كثر التخليط فى الألفاظ والأساليب؛ فالشعراء والكتاب يسترسلون فى التعبير عن ضمائرهم غير جارين على قاعدة، ولا معتمدين على قياس فى كثير من الأحيان."[٢] أما حالة العربية فى الأزهر – وهو الذى كان المعقل المنيع والحصن الحصين الحامى للغة – فهى بدورها سيئة؛ ومن المؤكد أنها متخلفة بالمقارنة مع مستواها فى المدارس الحديثة . بيد أن هذه المدارس ذاتها لا يمكن أن يعتمد عليها فى إصلاح اللغة.[٣] . والطريقة الوحيدة المضمونة لتحقيق هذا الإصلاح هى أن يوفر للطلاب تدريب متين فى اللغة السليمة مع دراسة مادة اللغة وأساليبها واستظهار الكثير الجيد من آداب القدماء .[٤]

وفيما يتعلق بالشعر المعاصر يرى طه أنه أرقى بلا شك من الشعر فى القرن التاسع عشر. ولكنه لا يزالا منحطًا بالقياس إلى الشعر القديم ، وإلى رقى الإنسانية فى هذا العصر . ويقيم طه مقابلة صارخة بين الشعر الجاهلى بحيويته وفحولته ، وبين أغانى الحب المعاصرة بما فيها من ضعف وغثاثة .[٥] وأسوأ من ذلك طريقة طه فى معاملة الشعراء الثلاثة الكبار فى عصره ؛ أى أحمد شوقى وحافظ إبراهيم وإسماعيل صبرى . فهو يرفضهم دون تريث ودون حق مدعيًا أنهم ليسوا فى الحقيقة شعراء مصر ، "وإنما هم بين رجلين : رجل نهج منهج الفرنج ؛ فهو يعبر عن

(١) نفس المصدر، ص ٧٩٦ – ٧٩٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ٧٩٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٧٩٨ – ٧٩٩ .

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر، ص ٧٦٨ وما يليها .

أذواقهم وأخلاقهم ، وعلى مناهجهم وأساليبهم، وهذا لا ينبغى أن يحسب على مصر ، وإنما ينبغى أن يلحق بأوربا ، ورجل نهج مناهج العرب القدماء ؛ فهو يكرر ما قالوه ويردد ما نطقوا به مع قليل من التغيير فى اللفظ ... وهذا لا ينبغى أن يكون من شعراء مصر ، وإنما ينبغى أن يكون مع شعراء القبور."[١]

فإذا طرحنا على طه السؤال الذى ورد فى عنوان المقالة عما إذا كان يمكن للعربية أن تستعيد مجدها القديم، فإنه حرى بأن يجيب بالإيجاب – مع إضافة بعض الشروط. فهو يعتقد – فيما يبدو – أن النهضة الحقيقية ممكنة شريطة أن يتابع الإصلاح اللغوى وفقًا للأساليب الإحيائية التى أدخلها رواد الإصلاح مثل محمد عبده؛ وهى إحياء التراث العربى القديم ، وترجمة المؤلفات الغربية النافعة ، وتأليف جماعة من أولى العلم باللغة العربية لإدخال الإصلاحات اللغوية وتعزيز الفصحى، بالإضافة إلى توفير تدريب لغوى على نحو ما وصف أعلاه .

ورغم أن استعراض تاريخ الأدب العربى كما ورد فى "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟" مختصر ومبسط، فإنه لا يخلو من الأهمية على الأقل لاتساع نطاقه ؛ ففى هذا ما يدل على أن طه يحاول أن يطبق منهج نالينو على نحو يتجاوز الحدود التى توقف عندها هذا الأخير فى تأريخه للأدب العربى.[٢] وفى هذا الصدد لا شك أن توسيع نطاق التفسير الاجتماعى النفسى بحيث يشمل العصر العباسى – وهو تطبيق بدأه نالينو على نحو ما[٣] – أمر ذو أهمية خاصة بالنسبة لتطور طه لأنه سيكون من الآن فصاعدًا أحد اهتماماته الكبرى كمؤرخ للأدب . وهناك أيضًا ما يشبه بداية لتقدير جديد للشعراء العباسيين لنزوعهم إلى التجديد وقدرتهم على الابتكار، وإن كان طه مازال مقيدًا بذوق المرصفى المحافظ وبكراهيته للمتنبى وأبى العلاء بسبب ميولهما اليونانية والفلسفية بصفة خاصة.[٤]

(١) نفس المصدر، ص ٧٧١ .

(٢) يتوقف نالينو فى كتابه **تاريخ الآداب العربية** عند العصر الأموى .

(٣) انظر نفس المصدر، ص ٣٦ – ٣٧ حيث يطرق نالينو معتمدا على ابن خلدون موضوع ازدياد الثروة والترف والرفه والنعيم فى ظل العباسيين .

(٤) كان المرصفى يرى – وفقا لشرح طه حسين – أن المتنبى وأبا العلاء وغيرهما من شعراء العصر العباسى " تعمقوا فى درس مذاهب الفلاسفة، ولم يخل كلامهم من يونانية تباعد بينهم وبين مذاهب العرب البادين..." انظر **تجديد ذكرى أبى العلاء** ، فى م ك ، المجلد ١٠ ، ١٩٧٤ ، ص ١٠ .

ومن الممكن كذلك أن نرى تأثير المرصفى فى الانتقادات التى يوجهها طه إلى الذوق المعاصر إذا ما قورن بحيوية الجاهلية وفحولتها. وكان لابد أن يمضى بعض الوقت قبل أن يتمتع طه بما يتيحه المنهج التاريخى الجديد من قدرة على الحركة الحرة بين عصور الأدب ومذاهبه المختلفة ، معطيًا كلاً منها حقه بإنصاف وسعة صدر .

حياة الآداب

والآن نأتى إلى المثال الأخير من بين الكتابات المبكرة لطه حسين ؛ وهو سلسلة من المقالات عنوانها " حياة الآداب "[1] . وفى هذا العمل البالغ الأهمية - وإن كان مجهولاً تمامًا - يعود طه إلى مهمة البحث النظرى فى تعريف نطاق وطبيعة المبحث الذى يعنى بتاريخ الأدب العربى . وهو هنا يستخدم بعض المواد التى وردت فى كتاباته السابقة ، ولكنه يعيد صياغتها مع تنقيحها على نحو منظم . ومن المفروض - وفقا للتخطيط المبدئى كما وضعه طه - أن يبسط ذلك التعريف فى سلسلة من "المقدمات" التى يمكن صياغتها كما يلى . فبعد مقدمة أولية[2] (ألف) فى قصور المعرفة التاريخية الراهنة، تأتى أربع مقدمات منها ثلاث وصفت بأنها لازمة بينما وصفت الرابعة بأنها غير لازمة . فأما المقدمات الثلاث اللازمة فهى : (باء) فى الفصل بين الآداب وتاريخها، و (جيم) فى الفصل بين تاريخ الآداب وتاريخ العلوم، و(دال) فى نقد تصور علمائنا الأولين للنقد وتاريخ الآداب وطريقتهم فى التأليف الأدبى . وأما المقدمة الخامسة التى وصفت بأنها غير لازمة فهى (هاء) تقديم نموذج من النقد الأدبى موضوعه الشاعر أبو نواس.[3]

بيد أن طه لا يلتزم فى واقع الأمر بهذه الخطة الأولية ، فالدراسة المقترحة عن أبى نواس (المقدمة هاء) لا أثر لها، وإن كانت الإشارة إلى العصر العباسى تتردد فى

(١) نشرت السلسلة فى **الجريدة** فيما بين ١٥ يناير و ٨ مارس ١٩١٤ ؛ وكان المفروض أن تتضمن تسع مقالات. ولكن من الغريب أن الجريدة تخلو من المقالة السادسة ، ويبدو أنها لم تنشر قط رغم أن حمدى السكوت ومارسدن جونز (انظر المرجع السابق ، ص ١٣٧) يحددان تاريخ نشرها بـ ٥ فبراير ١٩١٤ .

(٢) وصفت هذه المقدمة الأولى بأنها "لازمة"، ولكن قيل عنها أيضًا أنها "لا تكفى"؛ ولذلك نقول بغية الوضوح إنها "أولية" لتمييزها عن مقدمات تالية وصفت بدورها بأنها لازمة .

(٣) نفس المصدر.

السلسلة بأكملها . يضاف إلى ذلك أن نقد تصور العلماء الأولين للمعرفة التاريخية – وهو النقد الذى وعد المؤلف بأن يعالجه وحده فى مقدمة خاصة به هى (دال) – فقد صار جزءًا من المقدمة (باء) . ومن الملاحظ أخيرًا أن الفصلين اللذين رئى معالجتهما فى المقدمتين (باء) و(جيم) على التوالى لا يرميان فى حقيقة الأمر إلى الفصل بين الطرفين المعنيين بقدر ما يقرران أن الطرفين مرتبطان ؛ لأن أحدهما ضرورى للآخر . ومن هذا يبدو أن المؤلف لم يدرك فى بداية الأمر مدى صعوبة المهمة التى يزمع الاضطلاع بها ، وما إن يتقدم فى العمل قليلاً حتى تظهر عليه علامات الإعياء ، ويبدو أن المهمة أكبر من طاقته فيضطر إلى الارتجال أو إلى البحث عن حل لكل مشكلة على حدة . و "حياة الآداب" إذن عمل فضفاض لدرجة التفكك والتجزؤ ، وقد تركه مؤلفه ناقصًا لم يكتمل مهلهلاً لم تجمع أطرافه . ومع ذلك فإن هذا العمل رغم كل عيوبه يحتل مكانة حاسمة فريدة بين الكتابات المبكرة لطه حسين ، إن لم يكن فى إنتاجه بأكمله؛ وذلك لأنه يتضمن أكثر محاولاته تصميمًا حتى ذلك التاريخ للتمكن من أسس العلم الجديد ، وإرساء القواعد لأعماله الناضجة بداية من رسالة الدكتوراه التى أعدها عن أبى العلاء . ولما كان كل ذلك سيزداد وضوحًا فيما يلى، فإن بإمكاننا الآن أن ننظر بشىء من التفصيل فى المقدمات المقترحة التى يتضح الآن أنها تنحصر فى ثلاث؛ وهى المقدمة الأولية (ألف) تتلوها المقدمتان اللازمتان (باء) ، و(جيم) .

(ألف) فى قصور المعرفة التاريخية الراهنة بالأدب العربى

تحت هذا العنوان يعود طه إلى موضوع تناوله من قبل فى "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟"، وهو موضوع الركود النسبى فى الحياة الأدبية فى مصر المعاصرة بالمقارنة مع ما كان قبل ذلك بخمس سنوات.[1] وهو يعزو هذه الحالة المؤسفة التى تشمل الأدب الإبداعى والنقد الأدبى على حد سواء إلى عاملين ؛ فهناك أولاً ما يصفه بشىء من الإبهام "القوة القاهرة"؛ وهى قوة ذات آثار مدمرة فى المجالات السياسية والأدبية والفكرية.[2] ، وقد يبدو من بعض الإشارات المتفرقة التى توحى

(١) حياة الآداب" ١، الجريدة، ١٥ يناير ١٩١٤ .
(٢) نفس المصدر .

بأن القوة المذكورة سياسية فى المقام الأول[1] أن طه إنما يقصد القيود التى فرضتها عندئذ سلطات الاحتلال البريطانى . إلا أنه يصف القوة القاهرة فى مقالة أخرى تالية عن شعراء مصر وشعر الرثاء بأنها ظاهرة خلقية صرف (أو "علة أدبية خالصة" على حد تعبيره) أضعفت ملكات الشعراء وفلّت حدهم .[2] أما العامل الثانى فهو - فيما يرى طه.- قصور المعرفة الراهنة بتراث الأدب العربى ؛ فهذا التراث الضخم الذى شيد على مدى أكثر من خمسة عشر قرنًا لا يكاد يكون معروفًا للعرب المحدثين؛ فهم لا يستطيعون الوصول إليه لأن بينهم وبينه ستر صفيق من أنقاض التاريخ ، وهم لم يبدأوا اكتشاف هذا الماضى إلا منذ قليل . ولكن اللوم الأكبر على هذا الجهل ينبغى أن يوجه إلى من يدعوهم طه "أساتذتنا ومؤلفونا فى الآداب وتاريخها"[3] ، أو ما يسميه بصفة أعم "مدرسة الآداب".[4]

وهو يعنى بهذه التسمية تيارًا فكريًا وتعليميًا عريضًا يشمل - بالإضافة إلى جرجى زيدان - بعض مؤرخى الأدب فى الجامعة مثل حسن توفيق العدل وأتباعه.[5] وبفضل أنصار هذا الاتجاه - الذين تأثروا بالاستشراق الألمانى - دخل الحياة الأدبية ونظام التعليم فى مصر[6] موضوع تاريخ الأدب باعتباره دراسة للشعر والنثر

(١) انظر مثلاً شكواه من "أن السياسة قد أخمدت جذوة الآداب".

(٢) طه حسين، "شعراؤنا والرثاء"، **الجريدة**، ١٠ فبراير ١٩١٤ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) رغم أن الأساتذة والمؤلفين المشار إليهم يفترض أنهم يدرسون الأدب وتاريخ الأدب على حد سواء، فإن العبارة المستخدمة للدلالة عليهم تنحو نحو التقييد. وربما كان المقصود بذلك الإيحاء بما يريد طه أن يثبته فعلا ؛ وهو أن هؤلاء الأساتذة والمؤلفين ليسوا إلا دارسين للآداب بدلاً من أن يكونوا مؤرخين حقيقيين لها، وذلك نظرا لسطحية مفهومهم عن التاريخ .

(٥) فيما يتعلق بحسن توفيق العدل انظر أحمد الشايب، **أدب اللغة العربية بمصر فى النصف الأول من القرن العشرين**، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٦٦)، ص ٦ و ٧ و ٨. وانظر أيضًا كامل سعفان، **أمين الخولى فى مناهج تجديده** (القاهرة ١٩٨٢)، ص ٦٨ - ٦٩ و ١٨٨ - ١٨٩ و حمدى السكوت ومارسدن جونز، المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨. وفى مقالة عنوانها "فى درس الأدب وتاريخه"، **الأدب**، أبريل ١٩٥٩، ص ١٢ - ١٤، ص ١٢، يحدد طه حسين العدل (دون أن يسميه) وجرجى زيدان بوصفهما الممثلين الرئيسيين للتيار المذكور.

(٦) انظر نالينو، المرجع السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤ حيث يشير إلى مؤلفات حديثة النشر فى مصر عن تاريخ الآداب العربية وينوه بطابعها التعليمى إذ يصفها بأنها "متداولة فى المدارس المصرية". بيد أن طه حسين كان أول من اتخذ من هذا التيار الفكرى والتعليمى هدفا للنقد باسم (ما اعتقد أنه) المنهج التاريخى والعلمى الصحيح .

فى فترات متعاقبة [١] تتطابق وتسلسل الأسر المالكة ونظم الحكم بصفة عامة وتتوقف سببيًا على هذا التتالى .[٢] وهؤلاء الأخصائيون فى دراسة الأدب وتاريخه هم من يتهمهم طه بأنهم يقنعون بما يجنون من معرفة هزيلة سطحية عن طريق قراءة الكتب القديمة ، واستظهار نماذج من الشعر والنثر ، ويحمّلهم الجانب الأكبر من المسئولية عن حالة الركود العام فى المشهد الأدبى المعاصر.[٣]

وفى مقابل هذه المدرسة يقترح طه ما يرى أنه منهجية أسلم لدراسة الأدب العربى، منهجية يصفها فى هذه المرحلة الأولية بأنها اجتماعية نفسية وبيئية ؛ فهو يرى أن آداب أمة من الأمم لا يمكن أن تدرس دون التعمق فى دراسة سيكولوجية هذه الأمة ، وإجراء تحليل عميق لمزاجها.[٤] كما يرى أن هذه الدراسة تتطلب البحث عن الآداب فى مواطنها الخاصة التى نشأت فيها وتأثرت بمؤثراتها وخضعت لقوانينها.[٥] وهو يستطرد فى شرح ما يعنيه ، فيرى أن مثل هذه الدراسة تتطلب بحثًا مستقصيًا عما أثر فى الآداب المعنية من المؤثرات سواء أكانت قريبة ، أى صادرة عن موطنها الخاص ، أو بعيدة ، أى صادرة عن الأمم المجاورة . وفى هذه الحالة الأخيرة يعد التقليد من أعظم المؤثرات فى حياة الآداب. [٦] ، وهو يفترض أن هذه المنهجية الجديدة تجد أفضل مثال يوضحها فى الأدب فى العراق فى ظل العباسيين. فهذا الأدب على خلاف الأدب الجاهلى أو الأدب فى صدر الإسلام كان

(١) انظر السطور الأولى من « حياة الآداب » ٤ ، **الجريدة** ، ٢٦ يناير ١٩١٤ ، حيث يقول طه حسين إن رجال مدرسة الآداب لايفهمون من التاريخ إلا رواية الحوادث وتسجيلها .

(٢) انظر « حياة الآداب » ١ ، **الجريدة** ، ١٥ يناير ١٩١٤ ، حيث يشير طه حسين إلى أن الأساتذة والمؤلفين الذين يعنيهم قد قيدوا أنفسهم بملاحظة الحال السياسية للخلافة الإسلامية . وانظر أيضا «حياة الآداب» ٧ ، الجريدة ، ٧ فبراير ١٩١٤ ، حيث يوحى طه حسين بأن أتباع هذه المدرسة لا يأخذون فى الاعتبار إلا العوامل السياسية .

(٣) انظر "طه حسين ، المرجع السابق ، حيث يقول إننا لم نكد نلتفت إلى التراث القديم "حتى غرنا ظاهره فاكتفى أحدنا بأن يعرف عنه النزر اليسير وينتهى منه إلى القشور الظاهرة ليدعو نفسه أديبا أو عالما بتاريخ الآداب" ، وحيث يرى أن المعرفة السطحية بالأدب القديم تؤدى بالضرورة إلى الجهل بالأدب الحديث وذلك لأن الأدبين متصلان .

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

(٦) "حياة الآداب" ٢، **الجريدة**، ١٩ يناير ١٩١٤ .

مزيجًا شديد التعقيد؛ وينبغى لدراسته دراسة سليمة تعاون الأخصائيين من مباحث مختلفة، مع مراعاة المؤثرات المتعددة: فارسية ، وسريانية ، ويونانية ، وهندية . ومن الظلم للعلم أن يزعم زاعم أن الأدب العباسى فى بغداد للعرب خاصة أو للفرس وحدهم أو للفرس والعرب معًا ؛ فإن العرب والفرس جميعًا قرأوا علوم اليونان وتأثروا بها [١] .

ويتهم طه أنصار مدرسة الآداب بأنه لا يكاد يوجد بينهم من يعرف لغة أجنبية. [٢] ، وسوف يضيف إلى ذلك أنهم إنما اقتصروا على دراسة اللغة العربية "من وجه عام"[٣]، وهو ما يعنى أنهم يدرسون الأدب بمعزل عن سيكولوجية الأمة العربية وبيئتها وتفاعلها مع غيرها من الأمم .

(باء) فى الفصل بين الأدب وتاريخه

على عكس ما يبدو لأول وهلة فإن هذه المقدمة لا تستهدف فصل الأدب عن تاريخ الأدب بقدر ما تستهدف ربط الأول بالثانى ؛ فالأعمال والظواهر الأدبية وفقًا لطه تاريخية بالضرورة ، ولا يمكن للدراسة التى تعنى بهذه الأعمال والظواهر أن تجرى على نحو سليم دون أن تراعى تاريخها . وتطور الأدب فى أية أمة يخضع - فيما يقول طه - خضوعًا تامًا للأحوال الاقتصادية والسياسية والفكرية والاجتماعية السائدة؛ وكل هذه المؤثرات التى تعمل فى تكوين الآداب هى فى الوقت نفسه موضوع علم التاريخ [٤]. وهو يوضح الفكرة بأمثلة يستقيها من نالينو أساسًا ليبين كيف خضع ازدهار الشعر السياسى وشعر الغزل فى ظل بنى أمية لمثل تلك الأحوال .

كما تتردد أصداء من نالينو فى الانتقادات التى يوجهها طه إلى علم العرب بالتاريخ ؛ فهو يشير إلى أن العرب إن كانوا قد أنتجوا أدبًا شديد الرقى قبل ظهور الإسلام وبعده فإنهم لم يستطيعوا أن يسهموا إسهامًا ذا شأن فى دراسة التاريخ . فقد اقتصرت الدراسة العلمية للأدب عند العرب القدامى على جوانبه اللغوية من نحوية

(١) نفس المصدر .
(٢) نفس المصدر. وهى تهمة ظالمة فيما يتعلق بجرجى زيدان وحسن توفيق العدل .
(٣) حياة الآداب" ١، **الجريدة**، ١٥ يناير ١٩١٤ .
(٤) "حياة الآداب" ٢، **الجريدة**، ٢١ يناير ١٩١٤ .

وبيانية.[١] ، ويعزو طه هذا القصور اللافت للنظر إلى قصور من نوع أعم ، وهو ضعف العلوم التاريخية وانحطاطها بصفة عامة عند العرب.[٢] ، فهم كغيرهم من الأمم الشرقية (المصريين القدماء والبابليين والفينيقيين والعبرانيين والساميين عامة) ، وعلى خلاف اليونان والرومان والغربيين المحدثين ، قد اقتصروا فى اهتمامهم بالتاريخ على رواية أخبار الملوك وتسجيل الحوادث مثل الكوارث الطبيعية والمجاعات والأوبئة دون أن يبحثوا عن تفسير لها . وفيما عدا هذا الشكل الأولى من التاريخ، لم يعرف العرب – فيما يقول طه – التاريخ كصناعة تهب صاحبها ملكة النقد والتعليل.[٣]

بيد أنه يخرج عن نطاق نالينو عندما ينتقد أداء كبار المؤرخين العرب مثل الطبرى والمسعودى وابن الأثير وابن خلدون ؛ فهم فى رأيه لم تعوزهم ملكة نقد الحوادث وتعليلها فحسب ، وإنما يظهر قصورهم حتى على المستوى الأدنى من التاريخ، إذ تعوزهم أيضًا ملكة تدوين التاريخ . وذلك أنهم قد اعتمدوا على الروايات الشفهية ، وأهملوا دراسة الأوراق الحكومية وسجلات الدواوين ، أو عجزوا عن الوصول إليها.[٤] ، وفى مقابل ذلك يؤكد طه أن التاريخ قد صار صناعة ذات قواعد وأصول أشبه بصناعة المنطق وغيره من الفنون النظرية.[٥]

وطه إذ يثير هذه الانتقادات يصوغ فى الوقت نفسه وبمعزل عن نالينو بعض القواعد المنهجية التى يرى أنها ضرورية للبحث التاريخى الصحيح . فهو يفترض أننا بصدد التأريخ لحياة المأمون ، ويرى أنه لا يكفى فى هذه الحالة أن نقرأ ما كتب عنه المؤرخون . فمن اللازم أيضًا أن نمحص أية شواهد وثائقية متوافرة تمحيصًا نقديًا . ومثل هذا التمحيص يقتضى بدوره معرفة بعدد من العلوم الخاصة التى تتوقف عليها صحة التاريخ.[٦] . ولا يقل عن ذلك أهمية دراسة الحياة الاجتماعية كما ترى فى

(١) نفس المصدر .

(٢) فيما يتعلق بانتقادات نالينو للتأريخ عند العرب القدماء انظر المرجع السابق ، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

(٣) انظر "حياة الآداب" ٣ ، الجريدة، ٢١ يناير ١٩١٤ ؛ وقارن "حياة الآداب" ٤، الجريدة ، ٢٦ يناير ١٩١٤ ..

(٤) نفس المصدر. لكن لاحظ أن طه يعترف مع ذلك بأن كبار المؤرخين العرب قد أتقنوا نقد الرواية. انظر نفس المصدر.

(٥)"حياة الآداب" ٣، الجريدة، ٢١ يناير ١٩١٤ .

(٦) حياة الآداب" ٤، الجريدة، ٢٦ يناير ١٩١٤ . يرى طه أن النقد التاريخى يقتضى – بالإضافة إلى البحث فى صحة الوثائق – العلم بأنواع المداد والورق والأقلام وقواعد الخط وما أصابها من اختلاف على مر العصور ونقد الرواية. نفس المصدر.

الخرافات والأقاصيص والأشعار والخطب والأمثال والآثار المادية وشكل الحكومة ورأى الناس فيها ، كما تقتضى صحة التاريخ دراسة الحياة الاقتصادية.(١)

ويلى ذلك قاعدتان منهجيتان على أعلى درجة من الأهمية نظراً لأنهما تمسان مسائل ستثير ضجة شديدة فى فترة النضج من حياة طه حسين . وتنص القاعدة الأولى على أن من الضرورى نقد النصوص التاريخية القديمة "وعرضها على العقل ليشذبها ويزيل عنها ما أضافت إليها أحوال الأزمان القديمة من الزيادات والمبالغات."(٢) ويستشهد طه فى هذا الصدد بأمثلة من التاريخ الفرعونى والتاريخ الإسلامى؛ ويلاحظ بصفة خاصة أن هذا التاريخ الأخير مملوء بالمبالغات التى هى ألصق بالقصص الخيالية منها بكتب التاريخ . وليس من الغريب إذن – وفقا لطه – أن الإسلام لم يكتب له تاريخ صحيح عربى حتى الآن . ثم يعيد طه طرح الفكرة مع الإشارة خاصة إلى تاريخ الأدب العربى حيث تكثر المبالغات والزيادات والانتحالات نتيجة لعدة دوافع.(٣) وهو يتهم مدرسة الآداب بأنها تذعن لهذا كله من غير شك ولا تردد.(٤)

أما القاعدة الثانية فإنها تنص على أن من الضرورى عند كتابة تاريخ أمة ما أن يؤخذ فى الاعتبار ما كتبت عنها الأمم المعاصرة لها سواء أكانت لها بها صلة أم لم تكن . ومثال ذلك أننا عند كتابة تاريخ الفتح الإسلامى فى ظل الخلفاء الراشدين لا ينبغى أن نقتصر على المصادر العربية دون غيرها ؛ وذلك أن عمل المؤرخ الحقيقى هو أن يوازن كلام الغالب والمغلوب مراعياً أحوال كل منهما ثم يستخلص من ذلك كله ما يعتقد أنه الحق.(٥)

وسوف نرى أن طه يضيف فى إطار المقدمة التالية مزيداً من الشروط اللازمة لكتابة التاريخ كتابة علمية . ولكن يجدر بنا أن نلاحظ على الفور كيف أن موقف طه

(١) نفس المصدر .

(٢) حياة الآداب" ٥، الجريدة، ٢٩ يناير ١٩١٤ . لاحظ أننى أقول "ليشذبها" بدلاً من عبارة "ليشتد بها" التى وردت فى الأصل والتى يبدو أنها تحريف ناتج عن خطأ مطبعى .

(٣) نفس المصدر. لاحظ أن هذه الفكرة التى ستصبح فيما بعد موضوعًا رئيسيًا فى نقد طه لصحة الشعر الجاهلى قد أعرب عنها نالينو فى المرجع السابق ، ص ٦٩ و ٧٨ و ٣١٣

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

يزداد راديكالية وهجوماً على التقاليد . فهو إذ يوسع نطاق نقده بحيث يتجاوز مدرسة الآداب ليمتد إلى التراث التاريخ العربى يلمّح – فيما يبدو – إلى إن أوجه الضعف الأساسية فى التيار الفكرى المعاصر ذات جذور عميقة فى العقلية العربية.(١) ومن ثم كان هذا النقد هداماً بمعنيين ؛ فهو إذ يفضح ما تدعيه مدرسة الآداب من حداثة يكشف فى الوقت نفسه عن أسسها المزعزعة فى التراث العربى .

(جيم) فى الفصل بين تاريخ العلوم وتاريخ الآداب

يبدو أن موقف طه من هذا الموضوع قد تطور بعد هجومه على جرجى زيدان ؛ فقد كان اهتمامه عندئذ منصباً على وضع خط فاصل واضح بين المبحثين بناءً على أن العلم بالمبحث الأول ضرورى للثانى من حين إلى آخر وعلى نحو عارض . أما الآن فإن الاهتمام منصب على إقامة صلة وثيقة بين الموضوعين بناءً على أن ثمة علماً بعينه هو علم النفس لا غنى عنه فى كل دراسات تاريخ الأدب .

ولقد رأينا طه يقرر فى نطاق المقدمة السابقة (باء) أن من الضرورى للدراسة الأدبية أن تكون تاريخية ، وهو بعد أن خطا هذه الخطوة يحاول الآن أن يثبت أن الصبغة التاريخية لهذه الدراسة تقوم أساساً على طابعها السيكولوجى . ولما كانت هذه الفكرة قد طرحت بصورة مؤقتة فى إطار المقدمة (ألف) ، فإن من الطبيعى أن نتوقع أن ينتقل طه الآن إلى إثباتها ووضعها على أساس متين . بيد أن الواقع هو أن تفكير طه فى هذه المرحلة الحاسمة يعوزه الوضوح والحسم وينبغى لكى نفهمه أن نحلله ونعيد صياغته شيئاً ما .

يلاحظ طه أولاً أن بين أنواع العلم على اختلافه صلة عامة علتها وجود الينبوع الذى نبعت منه، وأن هذا الينبوع هو نفس الإنسان.(٢) ، وهو يفترض ضمناً أن الشاهد على هذه الصلة هو أن كل أنواع العلم تخضع للتغير والتحول وفقاً لنمط

(١) "...إن مدرسة آدابنا القديمة تلك التى قامت على طائفة من الأوهام القديمة مثلها قد ملأت عقول الناس بأغلاط فى الآداب قد آن لها أن تزول..." نفس المصدر .
(٢) « حياة الآداب » ٧ ، ٧ فبراير ١٩١٤ .

واحد.[1] ثم يتلو ذلك ثانيًا محاولة ترمى إلى إثبات أن الدراسة الأدبية قد اقتفت أثر الفلسفة: فكما انتهت هذه إلى تفسير المادة بالرجوع إلى الذرات، تطورت الدراسة الأدبية بحيث صارت تدرك أهمية العوامل النفسية فى تفسير النصوص .

ومن المهم أن نلاحظ أن الفلسفة ، أو أن "النظر العقلى فى الفلسفة" هو النموذج المحتذى. أو لنقل بتعبير آخر إن "العلوم الفلسفية" هى التى تقدمت - فيما يرى طه - على نحو أصبح هو النمط الذى تحتذيه الدراسة الأدبية . فالتفسير الفلسفى للأجسام - كما عرفه القدماء من اليونان والعرب - بالرجوع إلى عنصرين يدعى أنهما أساسيان، هما المادة والصورة ، قد حل محله التصور الحديث للمادة الذى يرد الأجسام إلى ذراتها المكونة . فالعقل الإنسانى الذى كان يقنع فى الماضى بظاهر الأشياء قد تطور فلم يعد يقنعه إلا أن يصل من الشىء إلى لبه ، وينتهى إلى غايته ، ويقف على خفاياه . وقد وقع تطور مماثل فى المجال الأدبى ، فالتفسير القديم للأقوال (الأدبية) سواء أكانت شعرًا أم نثرًا بوصفها مركبات من مادة (هى الألفاظ من حيث هى "ممثلة للمعانى") وصورة (هى "النظام الجامع بين الألفاظ"[2]) قد حلّ محله تصور بعيد المرمى يفسر الأقوال بالرجوع إلى أصولها ومصادرها فى النفس . فالنظر الأدبى لم يعد يكتفى بالحكم على جودة الصورة (الأسلوب) ونقاء المضمون (الألفاظ والمعانى) بل صار يريد أن يعرف أسباب الجودة فى كل من الحالتين . ومعنى ذلك أنه صار يسعى إلى تحليل الأقوال كما تحلل المادة فى الكيمياء - لولا أنه يتخذ لهذا التحليل كيمياء خاصة هى علم النفس.[3]

وقد ينبغى أن نوضح على الفور ما يعنيه طه بالتفسير "القديم" للأقوال، فنقول إنه ليس سوى النهج اللغوى المتبع فى دراسة النصوص الذى وضعه علماء العرب القدامى ومازال يمارسه بعض الإحيائيين مثل أستاذ طه فى الأزهر الشيخ سيد على المرصفى . وهو النهج الذى يقتصر على المكونات الداخلية للنص الأدبى ، أى جوانبه

(١) يعبر طه عن هذا الافتراض صراحة فى "حياة الآداب"٩ ، ٨ مارس ١٩١٤ .

(٢) يذكر هذا التعبير بعبدالقاهر الجرجانى .

(٣) نفس المصدر .

الصورية (النحوية والبيانية) والمادية (أو المضمون) . وهذا النهج هو الذى يقابل طه بينه الآن وبين التصور الحديث الذى يرى أنه حل محله، أى تصور النص بوصفه نتاجًا لعوامل نفسية .

غير أن البرهان كما صيغ حتى الآن مازال غامضًا وغير واف بالغرض، وهو إثبات ضرورة علم النفس لتاريخ الأدب . والواقع أن النقطة الأساسية بسيطة ويمكن أن تصاغ على النحو التالى . إن الدراسة الحديثة للأدب تقتضى الإشارة إلى العوامل النفسية فى تفسير الأقوال لأنها تحاكى - أو ينبغى أن تحاكى - العلوم الطبيعية فى اتباعها لنهج سببى فى التفسير . والسبب الذى أدى إلى أن مؤلف "حياة الآداب" لم يوفق إلى تقرير هذا المعنى البسيط هو أنه لم يستطع بعد أن يفرق بين الفلسفة والعلم الطبيعى . فهو مازال خاضعًا للإسكولائية الأزهرية ، وهو مازال يرى أن الفلسفة هى العلم الشامل الذى يحتوى كل المعارف البشرية تمامًا كما كانت فى العصور القديمة والوسيطة . وهو لذلك مازال يرى أن التطور الموصوف أعلاه قد وقع فى نطاق الفلسفة ذاتها، وأنه استتبع الاستعاضة عن تحليل سطحى بالرجوع إلى المكونات الظاهرة أو القريبة بتحليل أدق وأعمق يتقصى المكونات الخفية البعيدة . وبعبارة أخرى نقول إن طه يحاول أن يثبت فكرة لم يمتلك بعد أدواتها المفاهيمية اللازمة. فالتطور الذى يحاول أن يصفه فلا يستطيع هو ما وقع فى العصر الحديث عندما استعاضت العلوم الطبيعية عن التوضيح الفلسفى المفاهيمى الصرف لما هو الشىء المادى بتفسير تجريبى يعلل لماذا وجد هذا الشىء بتحديد العوامل التى سببته . وذلك هو التطور الذى أدى إلى الرجوع إلى الذرات فى تفسير المادة . وبفضل تطور مماثل يمكن تفسير وتبرير الرجوع إلى العوامل النفسية فى المجال الأدبى .

ويحاول طه أحيانًا أن يثبت فكرته بأن يقول إن البيت من الشعر مثلاً نتيجة لمؤثرات مادية ومعنوية.[١] . إلا أن إدخال النوع الأول من المؤثرات لا يخلّ بالمكانة الرئيسية التى يحتلها النوع الثانى . فالعمل الأدبى فى رأى طه نتيجة مباشرة

(١) حياة الآداب" ٧، الجريدة، ٧ فبراير ١٩١٤ .

ومرآة لنفس مؤلفه أو هو نتاج لجهود بذله المؤلف ، واشتركت فيه كل قوى النفس وملكاتها. ولكن هذه القوى والملكات ترتد فى نهاية المطاف إلى مؤثرات كثيرة بعضها ذاتى وبعضها موضوعى . فالبيت الشعرى نتيجة وصورة ناطقة لـ "لون نفسى" أو "مزاج" معين لنفس الشاعر. بيد أن هذا اللون أو المزاج هو بدوره محصلة لعوامل مادية ونفسية . ومن وراء العمل الأدبى ثمة جهد يرجع مباشرة إلى نفس الفنان ، ولكنه فى التحليل النهائى ثمرة لتعاون بين الفنان وبيئته أو بين الفنان و "زمانه" على حد تعبير طه . والآداب إذن مرآة للنفس وللحياة .[1]

ثم يظهر جانب أخر من جوانب التعقيد عندما يعمم طه ضرورة علم النفس. فهو بعد أن قررها بالنسبة لتاريخ الأدب يوسع نطاقها بحيث تشمل حوادث التاريخ نفسه . فالتاريخ - فيما يدعى طه - لا يمكن أن يكتفى بتسجيل الحوادث وروايتها؛ ولا بد أن يتبع منهجاً تحليلياً بحيث ترد هذه الحوادث إلى مصدرها فى نفس الإنسان . فليس التاريخ - فيما يؤكد طه الآن - إلا مظهراً من مظاهر النفس الاجتماعية.[2] ولعلنا نذكر أن هذا التعميم البرىء فيما يبدو قد سبق التلميح إليه فى نقد جرجى زيدان[3] . ولكنه يتكشف الآن عن بعد نقدى جديد يتمشى مع تزايد نزوع طه إلى الراديكالية ؛ فهو يضيف الآن بنداً جديداً إلى قائمة الشروط التى يرى لزومها للبحث التاريخى؛ إذ يرى أنه لا يكفى فى كتاب عن حياة الإسلام سرد الحوادث ورواية الأخبار أو استقاء العبر والعظات منها؛ بل ولا يكفى نقد الرواية وحذف فضولها وفقاً لنهج المحققين من المؤرخين القدماء ؛ فلو أننا التزمنا كل هذه الشروط لظل هناك شىء غامض ، ولابد من إيضاحه وتجليته، وهو الصلة بين التاريخ وبين نفس الإنسان أو نفوس المسلمين على وجه التحديد . غير أن استيفاء هذا الشرط مرادف - فى رأى طه - لمحو عنصر العجب من كثير من الحوادث فى التاريخ الإسلامى ؛ فعندئذ - وعندئذ فقط - يمكن أن يقال إن تلك الأحداث قد فهمت أو عرفت . ويعود طه إلى

(١) نفس المصدر.

(٢) "حياة الآداب" ٨ ، الجريدة، ٢٨ فبراير ١٩١٤ .

(٣) انظر أعلاه ص ١٠٧ حيث يتحدث طه عن "التركيب النفسى" الخاص بكل أمة .

تأكيد هذا المعنى عندما يقرر أن المعجزات وخوارق العادات أمور لا يعرفها المنطق ولا التاريخ ، وإنما هى خليقة أن توضع موضعها من علوم الدين . ويستطرد قائلاً: "ولولا أن نثير كثيراً من اللغط والجدل لعرضنا الصلة بين علم النفس وبين فهم الدين ولا سيما القرآن الكريم ومواقع آياته الشريفة فى نفوس الناس على اختلاف الأيام والعصور.[١]

وبعد هذا الشرح لضرورة تاريخ العلوم للدراسة الأدبية بالإشارة خاصة إلى علم النفس، يحاول طه فى المقالة التاسعة التى تختتم السلسلة على نحو فجائى[٢] أن يثبت هذه الضرورة بالإشارة إلى عدة علوم أخرى[٣] تحظى الفلسفة من بينها باهتمام خاص. فالحاجة تدعو إلى شىء من العلم بهذا الموضوع لسببين: أولهما أن الفلسفة بالمعنى الدقيق تتصل اتصالاً وثيقًا بعلم النفس[٤] ؛ وثانيهما أن الأدب يتعرض أحيانًا لتأثير المباحث الفلسفية . وهنا يشير طه من جديد إلى العصر العباسى بوصفه مثالاً جيداً على ذلك . فلقد كان الأدب الجاهلى يستلهم تجارب العرب وعاداتهم فى طورهم الذى كانوا فيه[٥] ، وكان الأدب فى صدر الإسلام متأثراً بعلوم ومعارف استحدثت داخل المجتمع العربى أو وفدت من مجتمعات أخرى.[٦] أما الأدب العباسى الذى ظهر فى أوج اتصال الأمة الإسلامية بالحضارات الأخرى، فإنه

(١) المرجع السابق .

(٢) فى الفقرة الأخيرة من المقالة يعد المؤلف القارىء بمواصلة البحث فى فصل تال من السلسلة؛ ولكن هذا الفصل لم ينشر قط .

(٣) يرى المؤلف أن العلم باللغات السامية واللغات والآداب الأوروبية الحديثة والفلسفة ضرورى للدراسة الأدبية .

(٤) يفترض المؤلف أن علم النفس هو أحد العلوم الفلسفية. نفس المصدر .

(٥) انظر المقارنة التى يعقدها المؤلف بين شعر الحكمة لدى زهير بن أبى سلمى – وهو الشعر البدوى المطبوع– وشعر الحكمة لدى المتنبى الذى يستند إلى معارف فلسفية مكتوبة مترجمة إلى العربية ، ويتضمن عمليات وألفاظًا منطقية دقيقة . نفس المصدر .

(٦) يرى المؤلف أن الآداب فى صدر الإسلام أضافت إلى ما كانت تحفظ من عاداتها القديمة وتقاليدها الموروثة علومًا دينية ومقالات سياسية وأنواعًا مختلفة من الأساطير والتاريخ ومن النجوم والطب. وأن هذه المعارف لم تحصل إلا نتيجة الاختلاط بأمم أخرى. نفس المصدر .

تعرض لأقوى تأثير للعلوم الفلسفية، وخاصة عن طريق الترجمة . وكان الجو الثقافى لذلك العصر من التشبع بالأفكار الفلسفية بحيث ما كان يمكن لأديب أن يقف منها موقف اللامبالاة ، أو أن يفلت من تأثيرها . والواقع أن كثيرا من شعراء ذلك العصر قد حرصوا على دراسة الفلسفة وعبروا عن تلك الأفكار بصورة مثقلة بالدلالات الفلسفية . وليس من الممكن لمن يريد أن يدرس ذلك العصر دراسة جادة أن يصبو إلى فهم ذلك الأدب المعقد الراقى دون أن يكون على قدر من العلم بالفلسفة .

وبناءً على ذلك يوجه طه إلى أنصار مدرسة الآداب لكمة أخيرة، إذ يوبخهم لإهمالهم الفلسفة وعداوتهم الصريحة لها . فلو كان بمقدورهم على سبيل الجدل أن يعرضوا عن زندقة مطيع [بن إياس] وحماد [عجرد] وابن المقفع وبشار ، وعن وعظ أبى العتاهية ، وفلسفة المتنبى ، وحكمة أبى العلاء ، وعن أبيقورية أبى نواس والخليع ، واعتزال الجاحظ ، ورجعية السيد الحميرى ، لما أمكنهم تحاشى دراسة الفلسفة . فالفلسفة فى نهاية المطاف علم عربى كتب بالعربية ودرس فى المساجد والمدارس الإسلامية ولايزال له ظل فى الأزهر . ولقد يفهم الإعراض عن الفلسفة فى حالة رجال الدين ؛ فربما كانت لهم فى ذلك معذرة . ولكن ليس هناك من عذر لأهل الأدب الذين يتصدون لدراسة تاريخ الآداب وتاريخ العلوم ، ويتجاهلون الفلسفة ، ويتباهون بذلك ويرون درسها فساداً للملكات وتشويها للألسنة .

ويجدر بالملاحظة أن هذا الدفاع عن الفلسفة يتباين تماماً مع موقف طه منها فى سنة ١٩٠٩ ويبشر بالعمل الأخير بين أعماله المبكرة ، وأعنى بذلك رسالته التى أعدها عن أبى العلاء ، وهو الممثل كأفضل ما يكون التمثيل للأدب العباسى والشاعر الفيلسوف بلا منازع .

اللقاء مع حكيم المعرّة

فى ٥ مايو سنة ١٩١٤ منح طه حسين درجة الدكتوراه عن الرسالة التى أعدها عن أبى العلاء المعرى . وهذا العمل الذى نشر بعد ذلك بعام تحت عنوان **ذكرى**

أبى العلاء [١] جدير بأن يعدّ أولاً بمعان متعددة. فقد كان أول رسالة دكتوراه تقدم إلى الجامعة الناشئة وتجيزها؛ وكان أيضًا أول عمل يعترف طه بجدارته للنشر على شكل كتاب . وهو فى المقدمة [٢] التى كتبها للطبعة الأولى لا يدع للقارىء أى مجال للشك فيما يعلق من أهمية على دراسته عن أبى العلاء ؛ فهو يؤكد أنه أذن بنشر الكتاب لشدة أثرته وحبه أن يكون واضحًا لمعاصريه ولمن يجيئون على أثره فى جميع ما اختلف على نفسه من الأطوار؛ وذلك أن الكتاب يمثل حياته العقلية فى الخامسة والعشرين .[٣]

ثم يخبرنا المؤلف – من منظور أوسع نطاقًا ولكن بنغمة الزهو ذاتها – أن كتابه يؤرخ الحركة الأدبية فى مصر ، لأنه أول عمل فى الآداب العربية يوضع وفقًا للمنهج التاريخى الحديث . وهو يقول إنه تشدد فى اتباع الخطة التى رسمها للكتاب حتى كاد الكتاب يكون نوعًا من المنطق ، أو هو بالفعل منطق تاريخى أدبى .[٤]

وقد نضيف إلى كل ذلك أن نشر **ذكرى أبى العلاء** كان بداية لاشتهار طه حسين على الصعيد الدولى .[٥]

وليس هناك شك إذن فى أن هذه الدراسة التى تتناول أبا العلاء تعد فتحًا جديدًا فى إنتاج طه حسين ، غير أنها لا تدل على انقطاع تام عن المقالات المبكرة التى هى أقل من ذلك الكتاب صقلاً وحظًا . فالكتاب ليس إلا تتويجًا للجهد النظرى والمنهجى الذى بذله طه بداية من جدله ضد جرجى زيدان فى سنة ١٩١١ . فبينما أرسى طه فى الأعمال الأولى مبادىء المنهج الجديد وقواعده ، تقدم رسالته عن أبى العلاء مثالاً تطبيقيًا أولاً ولكنه رئيسى بلا شك . وصحيح أن الرسالة تتصدرها مقدمة وتمهيد

(١) عدّل العنوان فيما بعد، أى بداية من سنة ١٩٣٠ ، فصار **تجديد ذكرى أبى العلاء** .

(٢) أضيفت هذه المقدمة المؤرخة ٤١ ديسمبر ١٩١٤ إلى النص الأصلى عند إعداده للنشر .

(٣) **تجديد ذكرى أبى العلاء**فى م ك ، المجلد ١٠ ، ١٩٧٤ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المصدر.

(٥) انظر ثناء R. A. Nicholson على **ذكرى أبى العلاء** فى كتابه *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge 1969) ، ص ٥١، وانظر أيضًا إشارته إلى طه حسين فى نفس المصدر، ص ١٤٢ .

بسطت فيهما المقدمات النظرية والمنهجية للعمل بأكمله ، ولكن أقوال طه في هذا المجال ليست إلا صياغة نهائية للنتائج التي سبق له أن توصل إليها على نحو أو آخر في المقالات الأولى. وما الصقل والثقة في النفس اللذان يميزان أول عمل ناضج إلا مظهران من مظاهر الاستقرار الذي لم يتحقق لطه إلا نتيجة لما احتوت عليه المقالات من تلمس وتجريب وارتجال . وبفضل الكد الذي تضمنته تلك الكتابات الصغرى استطاع المؤلف أن يجني أخيراً ثمرة جهوده المضنية .

في "المقدمة" يستعرض طه المذاهب الأدبية المختلفة التي يعرفها ويصدر عليها حكمًا نهائيًا ؛ فيعطي كل ذي حق حقه ، ويحتفظ من كل مذهب بالعناصر التي يرى لها قيمة أو نفعًا . وعلى هذا النحو يوازن طه بين مزايا وعيوب النهج اللغوي كما يمثله في العصر الحديث شيخه المرصفي ، وبين مزايا وعيوب المنهج التاريخي الحديث كما يدرسه أساتذته الأوروبيون في الجامعة الأهلية . ولئن كان طه قد عالج النهج اللغوي في السنوات السابقة . وكأنه نهج بال على ضوء التطور العلمي الحديث ، فإنه يرى له الآن دوراً محدوداً ، وإن كان ضرورياً في الدراسة الأدبية . وهو يرى أن في هذا النهج عيبين أساسيين : أولهما أنه يتمسك تمسكًا شديداً بنموذج الجودة كما يتمثل في الشعراء الجاهليين من سكان البادية ، وكما يتمثل أيضًا – ولكن بدرجة أقل – في الشعراء الذين حاكوا الشعر الجاهلي في العصور المتأخرة . أما العيب الثاني فهو أن النهج المذكور يركز على الجوانب اللغوية ولا سيما البلاغية منها.[1] وعلى نقيض ذلك يمتدح طه المنهج التاريخي لانفتاحه على شتى التيارات واتساع نطاقه ؛ فهو يعامل على قدم المساواة كل أشكال التعبير الأدبي أيًا ما كان عصرها وأياً ما كان مستوى جودتها . يضاف إلى ذلك أنه يشمل جوانب متعددة من موضوع الدراسة ، ويتطلب من ثم إلماما بعلوم شتى : العلوم الفلسفية والدينية، التاريخ والجغرافيا، فقه اللغات المقارن، علم النفس الفردي والجماعي، اللغات الأوروبية الحديثة، فضلاً عن مناهج البحث الأوروبية وكتابات المستشرقين.[2]

(١) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) نفس المصدر، ص ١١.

إلا أن هذه الموازنة التى ترجح فيها كفة المنهج التاريخى لا تلبث أن تواجه حركة مضادة تميل بها نحو مزيد من التوازن . ومن ذلك أن طه يعتقد أن النهج اللغوى لا غنى عنه لتدريب الطلاب فى فن الإنشاء وتنمية قدرتهم على تذوق التراث العربى.[1] ومن نفس المنطلق يعتقد طه أن المنهج التاريخى ينطوى على بعض القصور ؛ فهو يرى أن المصادر الأوروبية عن أبى العلاء إن كانت تفى بشروط التاريخ وروح النقد، فإنها دليل لا يمكن الاطمئنان إليه فى دراسة حياة أبى العلاء أو مذاهبه الأدبية والفلسفية. فالمستشرقون الذين درسوا أبا العلاء لم يستطيعوا – فى رأى طه – أن يفهموا لغته حق فهمها لبعدهم عن أسلوبه الغريب ، وعميت عليهم فلسفة الرجل نظرًا لغموض لغته ولغموض الكتب التى ألفت فى الفلسفة الإسلامية .[2]

والنتيجة النهائية لتوزيع الثناء واللوم على هذا النحو المنصف هى أن الدراسة السليمة للأدب العربى ينبغى أن تجمع بين النهجين بحيث يكون النهج اللغوى جزءًا أساسيًا فى عملية فهم النص وتذوقه . ومعنى هذا بتعبير آخر أن الدراسة الأدبية المثالية يجب أن ترتكز على إستراتيجية من شعبتين؛ ففيها يقترن التفسير التاريخى بالرجوع إلى العوامل النفسية والبيئية بتحليل النص (على طريقة المرصفى).[3]

أما وقد وصل طه إلى هذه النتيجة فإنه أصبح فى وضع يمكنه من أن يرفض باقتضاب وحسم مدرسة الآداب التى يصفها الآن بأنها "مذهب العامة من أساتذة الآداب فى مدارس مصر" ، فمذهبها فيما يقول "مذهب مشوه مختلط ، ليس بالقديم ولا الجديد، وليس بالنافع فى تكوين الملكات الأدبية، ولا بالمفيد فى تعليم مناهج البحث". [4]

أما فى "تمهيد" الكتاب موضوع البحث، فإن طه يكتفى بتعميم المنطق السببى الذى دلل فى "حياة الآداب" على أنه بمثابة الأساس من وجهة النظر التاريخية .

(١) نفس المصدر، ص ١٢ .
(٢) نفس المصدر، ص ٣٢ و ٢٥٣ .
(٣) نفس المصدر، ص ١٢ و ١٣ .
(٤) نفس المصدر، ص ١٢ .

وهكذا تتحول الفكرة القائلة بأن الأعمال الأدبية نتاج ومرآة لمؤلفيها وبيئاتهم إلى تصور متسق للعالم بوصفه نسقًا حتميًا يفقد فيه المؤلفون استقلالهم؛ فهم ليسوا إلا أجزاء من الكل . يقول طه: " ليس الغرض من هذا الكتاب أن نصف حياة أبى العلاء وحده، وإنما نريد أن ندرس حياة النفس الإسلامية فى عصره ... وإنما الرجل وما له من آثار وأطوار نتيجة لازمة، وثمرة ناضجة لطائفة من العلل اشتركت فى تأليف مزاجه، وتصوير نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان.»[١] ، ويرى طه أن من هذه العلل ما هو مادى ، ومنها ما هو معنوى، ومنها ما ليس للإنسان به صلة، وما بينه وبين الإنسان اتصال.[٢] . ومن الخطأ أن ننظر إلى الإنسان نظرنا إلى الشىء المستقل لا يتصل بشىء مما حوله ، ولا يتأثر بشىء مما سبقه أو أحاط به ، فمثل هذا الكائن المستقل لا عهد له بهذا العالم ، إنما يأتلف هذا العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض ويؤثر بعضها فى بعض، وليس فيه مكان للمصادفة ، وليس فى هذا العالم من شىء إلا وهو نتيجة لعلة سبقته ومقدمة لأثر يتلوه .[٣]

وطه إذ يسمى هذا المذهب "الجبر فى التاريخ" يرى أنه يعنى أن حركة التاريخ جبرية ليس للاختيار فيها مكان ، وأن الحوادث أيًا كان خطرها أو نوعها لا يمكن أن تعزى لأى شخص وحده مهما عظم أثره وجل شأنه ، وأنها ينبغى أن تعزى أيضًا – بل وفى المقام الأول – إلى الكل الذى هو جزء منه ، وإنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة والرسالة نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع البحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء .[٤]

والعمل الأدبى لا يمكن أن ينسب إلى مؤلفه وحده ، لأن هذا الأخير هو نفسه ثمرة من ثمار عصره .[٥] وبعبارة أكثر تفصيلاً يرى طه أن العوامل الأساسية التى تفسر شخصًا مثل أبى العلاء وأعماله هى نفس الأمة الإسلامية وزمن معين (فترة معينة)

(١) نفس المصدر، ص ٢٠ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر، ص ٢٠ – ٢١ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٢٤ .
(٥) نفس المصدر، ص ٢١ .

ومكان معين (بيئة مادية معينة).[١] أو أنه يفترض أن أبا العلاء كان ثمرة لعصر معين ، وإقليم معين ، وأحوال سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية معينة.[٢]

وتقترن هذه الحتمية بما يمكن أن يسمى تصورًا وضعيًا أو علمويًا للمعرفة يعد التاريخ بمقتضاه علمًا وصفيًا (لا وضعيًا) لا يختلف عن أى من العلوم النظرية والتجريبية ؛ فطه يعتقد أن عمل المؤرخ هو أن يدل على ما هو كائن من غير أن يخترع شيئًا [٣] ، ودون أن يتضمن مدحًا للأشخاص أو ذمًا [٤] ، وهو لا يختلف عن عمل الفيلسوف أو الرياضي أو العالم الطبيعي ؛ فالحقائق في كل هذه العلوم قديمة ثابتة واجبة ، وليس هناك من حادث عارض إلا علم الإنسان بها.[٥]

ويجدر أن نلاحظ أن الأسلوب الذى كتبت به هذه الأفكار يتسم بالقطع ؛ فالعبارة مقتضبة مهيبة تكاد تشبه لغة الحكم والأمثال . وذلك عرض من أعراض الاستقرار الذى بلغه طه عن طريق تنقيح وتعميم آرائه المبكرة؛ فهو يشعر الآن أنه أتقن مبادىء المنهج التاريخي ، وأنه بعد أن قرر هذه المبادىء فى صورتها النهائية لم يبق أمامه إلا أن يحاول تطبيقها على الحالة التى هو بصددها ، أى أبى العلاء .

أما فيما يتعلق بسبب اختيار الموضوع، فإنه لا يفهم إلا على ضوء تطور طه فى المرحلة السابقة . فقد رأينا كيف أن طه فى "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟" ما زال يعتقد أن القرن الرابع الهجرى كان بداية عصر الانحطاط فى تاريخ الإسلام، وأن الشعراء الذين جاءوا بعد ذلك مثل المتنبى وأبى العلاء كانوا من طبقة أدنى بسبب ميولهم اليونانية والفلسفية . غير أن هذه الآراء أخذت تتزعزع بالتدريج عندما بدأ طه

(١) نفس المصدر، ص ٢٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦ وما يليها.

(٣) نفس المصدر، ص ٢١ ، لكن لاحظ أن وصف طه للتاريخ بأنه "وضعى" (أى أنه يقتصر على وصف ما هو كائن دون أن ينشىء شيئًا جديدًا) يختلف عن استخدامنا لوصف "الوضعى" نسبة إلى المذهب الوضعي . ويبدو أن طه إذ يفرق بين ما هو وصفى وماهو وضعى متأثر بالتفرقة التى يقيمها ابن خلدون مستندًا إلى علم أصول الفقه – بين الإخبار (عن الواقعات) والإنشاء (أو تكاليف الشرع الإنشائية). انظر مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبدالواحد وافى (القاهرة ١٩٧٩)، الجزء ١، ص ٣٣٠ – ٣٣١ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٢٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٢١ .

يدرك النتائج الكاملة للمنهج التاريخي الجديد . فهو يرى الآن أن استبعاد عصر أو مذهب أدبي أمر مناف للروح التاريخي ، بل نراه يؤكد على نحو متزايد أهمية العصر العباسي نظراً لإنجازاته اللغوية والفكرية ، وتفاعله مع الحضارات الأخرى ، واهتمامه بالمباحث والفلسفية – على وجه التحديد – ولتجديده الشعري بصفة خاصة . يضاف إلى ذلك أنه ينكر توقف الظواهر الأدبية توقفاً تاماً على العوامل السياسية؛ فالرقي والانحطاط في عصر ما لا يقاسان بمعايير سياسية فقط . وقد أصبح يرى أن القرنين الرابع والخامس يمثلان ذروة الثقافة العباسية رغم التفكك السياسي المتفشي ، كما أصبح يعتقد أن الفلسفة بمثابة الذروة من الازدهار العقلي ، وأنها جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية . ثم نلاحظ بصفة أخص أنه يرد للمتنبي شيئاً من الاعتبار لأنه يرى في شعره الفلسفي دليلاً على الرقي والتفنن (بالمقارنة مع حكمة زهير البدوية التقليدية) [(١)].

والواقع أن الأسباب التي يسوقها طه تفسيراً لاختياره أبا العلاء موضوعاً للبحث من شأنها أن تضللنا عن الحقيقة؛ فهي لا تشير إلى الدور الحاسم للعوامل المتصلة بتطوره في الفترة المبكرة . وهو يخبرنا أنه في البداية بغض أبا العلاء ونفر منه ، وأنه عرض له أن يختار موضوعاً آخر[(٢)] ، ولكنه انتهى إلى الكلف بالبحث عنه ؛ وذلك لسببين رئيسيين : أولاً أنه كان يشعر أن بإمكانه أن يسهم إسهاماً هاماً في دراسة موضوع يثير اهتماماً واسع النطاق بين الدارسين في الشرق والغرب ؛ فبينما نشب الجدال بين الشرقيين فيما إذا كان مؤلف اللزوميات مؤمناً أم كافراً، عنى الغربيون بترجمة أعماله إلى عدد من لغاتهم ، وأكثروا القول في فلسفته ونبوغه . وثانياً أنه رأى بينه وبين أبي العلاء تشابهاً في آفة العمى التي لحقت بكليهما في أول صباه فأثرت في حياته أثراً غير قليل[(٣)]. إلا أن هذين السببين ، سواء أخذا فرادى أو معاً ، لا يرويان لنا القصة كاملة . فمن الناحية الأكاديمية الصرف لا يمكن أن يكون اهتمام طه بأبي العلاء قد أملاه فقط حرصه على الأصالة، ولابد أن اختياره قد تحدد إلى

(١) "حياة الآداب" ٨، **الجريدة**، ٨ مارس ١٩١٤ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٤ و ١٥ .
(٣) نفس المصدر، ص ١٥ .

حد ما نتيجة لوعيه – ولو على نحو غامض فى البداية – بأن الموضوع يتيح له فرصة مثالية ؛ لكى يتحرر من الحدود الضيقة لكلاسيكية المرصفى ، ولكى يدلل على المنهج التاريخى فى رحابة نظرته وميله إلى الإنصاف واهتمامه بالتفاعل والتثاقف . ومن الناحية الشخصية لا يمكن أن يكون تماهى طه مع موضوعه راجعا فقط إلى اشتراكهما فى تلك الآفة ، ولا بد أن طه كان يدرك قبل الإقدام على دراسة أبى العلاء بوقت طويل[1] أن الشاعر الفيلسوف الذى واجه دون تهيب كل النتائج المترتبة على شكوكه بإزاء المعتقدات الموروثة والإيمان التقليدى يمكن أن يرشده بشأن المشكلات الدينية والفلسفية التى بدأت تقض مضجعه . وبعبارة أخرى نقول إن قرار طه أن يدلى بدلوه فى الجدل الذى كان محتدمًا عندئذ حول معتقدات أبى العلاء الدينية والفلسفية يعنى أنه أراد أن يواجه فقدان براءة إيمانه الموروث . ولم يكن أبو العلاء مجرد أديب كفيف مثله، وإنما كان بمثابة ذاته الأخرى من نواحى شتى؛ فقد كان لديه ما يقول عن الحالة الإنسانية ، وعن السلوك الذى ينبغى اتباعه (على ضوء تلك الحالة) .

كما ينبغى أن ندرج تأثير أحمد لطفى السيد فى عداد العوامل التى أدت إلى اختيار أبى العلاء ، فقد كان لطفى هو الذى أثار اهتمام الفتى بالموضوع[2]. ورغم أنه لم يقرأ رسالة طه إلا بعد أن تمت كتابتها[3] ، فإنها فيما يبدو لم تكتب إلا بتوجيه منه. والواقع أن الكتاب ينطوى بأكثر من معنى على تحية تقدير غير مباشرة لـ"أستاذ الجيل". ومن ثم كان التأكيد مثلاً على اطلاع أبى العلاء على الفلسفة اليونانية ودينه لها. يضاف إلى ذلك أنه فى رأى طه فيلسوف فى المقام الأول[4] ومؤسس للشعر الفلسفى[5] . بل إن طه يبسط تعاليم أبى العلاء بطريقة منظمة كأنها تعاليم فيلسوف من المشائين[6] ، وهو يعد أبا العلاء فيلسوفًا عقلانيًا[7] وأرسطاليسيًا يؤمن بقدم

(١) ترجع معرفة طه بأبى العلاء إلى فترة دراسته على المرصفى فى الأزهر. انظر نفس المصدر، ص ١٠ .
(٢) طه حسين ، "المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد"، ص ١١٥ .
(٣) نفس المصدر. وانظر أيضًا **الأيام** ، فى م ك، المجلد ١، ١٩٨٠ ، ص ٤٣٢ .
(٤) **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ٢١٩– ٢٢٠ .
(٥) نفس المصدر، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .
(٦) نفس المصدر، ص ٢٦٧ وما يليها.
(٧) نفس المصدر، ص ٢٦٢ وما يليها.

المكان والزمان والمادة(١) وأبيقوريًا في مذهبه الأخلاقي (٢) وناقدًا للنظام الملكي(٣) .
وصحيح أن رسالة طه تنطوي على تأثيرات أخرى ، لاسيما تأثير أساتذته الأوروبيين في الجامعة الأهلية، ولكن هذا لا يقلل من أهمية إسهام لطفي في هذه المرحلة من تطور طه، وذلك لأن اتباع هذا الأخير للمنهج التاريخي بكل ما ينطوي عليه من تفريعات نقدية ووضعية وعلموية كان متسقًا مع اتجاهات لطفي الحداثية وتعاليمه الصريحة. وإن إقدام طه في حد ذاته على دراسة أبي العلاء بتلك الطريقة المنهجية المنظمة، ودون أن يتهرب من المسائل الشائكة فيما يتعلق بالعقيدة(٤) ، ودون أن يكلف نفسه عناء استرضاء الحساسيات الدينية(٥)، ليمكن أن يعد بمثابة صيحة حرب أخرى في الكفاح من أجل الحداثة .

فإذا نظرنا الآن في دراسة طه لأبي العلاء كما يجريها بالفعل، فإننا قد نلاحظ أولاً تلك الرحلة الطويلة المسرفة في الطول التي يقوم بها طه قبل أن يتناول موضوع الدراسة الحقيقي . فهو بعد "التمهيد" الذي يبسط فيه تصوره للعالم كنسق حتمي يورد خمسة فصول رئيسية (يسميها "مقالات"): الأول وعنوانه "زمان أبي العلاء ومكانه" يتناول فيه بيئة الشاعر كما تحددها أمته أو شعبه أو جنسه(٦) وعصره وبلده . ويتناول الفصل الثاني حياة أبي العلاء فيصف بإسهاب قبيلته وأسرته ونشأته وتطوره التالي . بينما تتناول الفصول الثالث والرابع والخامس أعماله الأدبية والعلمية

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٨ وما يليها و ص ٢٧٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ٣٠٩ – ٣١٠ . كان لطفي هو أول من نبه طه إلى أن أبا العلاء استعار فلسفته النظرية والعملية من أبيقور. انظر طه حسين، "الأستاذ المرحوم أحمد لطفي السيد"، ص ١١٥ .

(٣) **تجديد ذكرى أبي العلاء**، ٣١٠ – ٣١١ . كان لطفي أيضًا هو أول من نبه طه إلى آراء أبي العلاء في نقد الملوك. انظر طه حسين، المرجع السابق، ص ١١٥ .

(٤) يصور طه أبا العلاء بوصفه فيلسوفًا مؤلهًا يؤمن بوجود الله (نفس المصدر، ص ٢٧٩ – ٢٨٠ كمحرك لا يتحرك (نفس المصدر، ص ٢٨٠) ، ولكنه ينكر النبوات (نفس المصدر، ص ٢٩٥ وما يليها).

(٥) انظر نفس المصدر ، ص ٣١ – ٣٢ حيث ينتقد طه حسين محمد حلمي طمّارة لأنه يحاول في كتابه **تاريخ أبي العلاء** أن يزج بالرجل بين المسلمين تلطفًا لرجال الدين والأزهر .

(٦) يتحدث طه حسين (نفس المصدر، ص ٣٨ – ٣٩) عن الأمة الإسلامية و "شعب" أبي العلاء ، كما يشير إلى "الجنس العربي" ، ولكنه يرى أن العرب في الشام في القرن الرابع كانوا قد فقدوا نقاءهم الجنسي ، وهو يتحدث أيضًا عن "جيل" أبي العلاء، وهو لفظ من الواضح أنه يستعيره من ابن خلدون .

والفلسفية على التوالى . وواضح أن هذه الخطة تتفق مع اهتمامات المؤلف العلمية؛ فهو إذ يبدأ بالعوامل البيئية ويتبعها بالعوامل النفسية (تجربة أبى العلاء فى الحياة وسيكولوجيته) ليتناول بعد ذلك مؤلفاته، إنما يرجو أن يثبت أن الرجل وأعماله ثمرة ضرورية ، ومرآة صادقة للوسط المحيط به ولتكوينه النفسى . وهو يفترض أننا إذا أخذنا فى الاعتبار حياة المجتمع الإسلامى أو النفس الإسلامية فى المكان والزمان المعينين، إذن لتوافرت لدينا كل العوامل التى أدت لا محالة إلى تلك النتيجة .

والكتاب بتصميمه هذا يفتقر إلى التناسب . من هنا شكا أحد النقاد من ضخامة المساحة المخصصة للأمور المتعلقة بالتاريخ وحياة أبى العلاء على حساب أعماله.[1] زد على ذلك أننا قد نصاب بخيبة الأمل عندما نصل - بعد الخوض فى كل تلك التفاصيل - إلى هذا الجزء الذى هو آخر أجزاء الدراسة وأهمها . إذ ليس هناك أولاً ما يدعو إلى الاقتناع بأن الحتمية التى يؤمن بها المؤلف قد ثبتت بالدليل القاطع؛ فكل ما يجوز له أن يدعيه هو أنه وضع أعمال أبى العلاء فى سياقها التاريخى .[2] يضاف إلى ذلك ثانيًا أن مناقشة طه حسين لهذه المؤلفات لا تخرج عن نطاق تقاليد النقد القديم فى تصنيفها لشعر أبى العلاء بحسب الأغراض من مدح وفخر ووصف ورثاء ونسيب، وفى طابعها البلاغى الغالب.[3]

وقد اعترض ناقد آخر على الطابع الفلسفى الطاغى على الكتاب؛ فهو يعرض أبا العلاء وكأنه فيلسوف منظم ذو أفكار محددة نهائية بدلاً من أن يعرضه كشاعر ذى تجربة بشرية خاصة.[4]

غير أن هذه الانتقادات الصائبة لا تراعى أن انعدام التوازن فى توزيع المؤلف لانتباهه يخفى نوعًا من الوحدة البنيوية العميقة التى لا تخلو من دلالة . فمن الغريب اللافت للنظر أن تصميم الكتاب ليس سوى صورة معكوسة لمشهد العالم المتسع أبدًا

(١) Miftah Tahar، المرجع السابق، ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر، ص ٥٣ .

(٣) نفس المصدر. وقارن محمد مندور، فى الميزان الجديد (القاهرة ١٩٧٧)، ص ١٣٠ .

(٤) محمد مندور، نفس المصدر، ص ١٣٠ - ١٣١ .

كما مر بنا فى سيرة طه حسين الذاتية التى رواها فى **الأيام**.[١] . فبدلاً من تقدم بطل **الأيام** فى العالم الرحب نرى الآن أبا العلاء يتحرك فى الاتجاه المضاد ، ونرى دائرة العالم تضيق شيئًا فشيئًا حتى مركزها لأنه يتراجع حتى يصل إلى عزلته الأخيرة التى فرضها على نفسه . ولئن كانت هذه البنية الكامنة تتفق مع منطق التفسير المتبع ومع مسار أبى العلاء فى حياته، فإنها تنم أيضًا عن اهتمامات لا تمت بصلة وثيقة للمنطق ولا للعلم . ومثال ذلك أن صورة أبى العلاء وهو يقف فى مركز تلك الدائرة تتضمن – فيما يبدو – بعض جوانب النزعة الإنسانية لدى طه حسين . ويزداد هذا المعنى الضمنى وضوحًا عندما ننتقل من البعد الكونى إلى الإطار التاريخى أو الثقافى حيث يحاول المؤلف أن يحدد الإحداثيات الأساسية لموضوعه، أى شعب أبى العلاء فى ذلك المكان بعينه ، وذلك الزمان المحدد. عندئذ نلاحظ كيف يصل طه أبا العلاء بالإنسانية جمعاء عن طريق سلسلة من التعريفات التى تتسع نطاقًا على نحو مطرد . فهو أولاً يجد عبارة "الأمة العربية" أو "الجنس العربى" من الضيق بحيث لا تصلح وصفًا لشعب أبى العلاء ، ويلى ذلك ثانيًا أنه يرى أن عبارة "الأمة الإسلامية" التى فضلها لأول وهلة ضيقة بدورها ويحل محلها "الأمم الإسلامية"، بل إنه يرفض ثالثًا هذا الوصف الفضفاض ، ويعيد تعريفه بحيث يشمل جميع الذين دانوا لحكم المسلمين أو سكنوا أرضهم أو اشتدت بين المسلمين وبينهم الصلة.[٢] وذلك – فيما يقول طه – لأن أبا العلاء عرض لغير المسلمين من أصحاب الملل والديانات ، بل لقد درس فلسفة اليونان الذين لم يكن بينه وبينهم عهد ولا جامعة زمانية لبعد الأمد وطول المدة . ولابد إذن من بسط البحث ومد أطرافه من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق ، ومن عدة قرون قبل ميلاد المسيح إلى العصر الحديث.[٣] ويحق لأبى العلاء إذن – بفضل غزارة معارفه وشمول اهتماماته واستمرار أهميته – أن يدرس فى أوسع إطار مرجعى ممكن .

(١) انظر الفصل الأول أعلاه .

(٢) طه حسين، **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ٢٢ – ٢٣ و ٣٨ وما يليها. نجد فى كتاب نالينو **علم الفلك فى القرون الوسطى** (روما ١٩١١)، ص ١٦ – ١٧ عملية مماثلة لإعادة تعريف لفظة "العرب" مرة بعد أخرى إلى أن تشمل جميع الأمم والشعوب التى تسكن الأراضى الإسلامية (ما دامت تستخدم العربية لغة للكتابة فى المسائل العلمية) .

(٣) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٣ .

ويفترض طه أنه علم عالمى يقف فى ملتقى أشد الثقافات والتقاليد تنوعًا ، وهو يريد منا أن نرى ذلك وقد انكمشت الدائرة إلى أضيق حدودها حيث نجد أبا العلاء حبيس بيته فى معرة النعمان.[1] فقد اعتزل الناس بعد رحلة وخيمة العاقبة إلى بغداد، وقضى الخمسين سنة الأخيرة من حياته متوحدًا أشبه بالنساك[2] ، « رهين المحبسين» كما قال[3] ، عاكفًا على تأليف أعماله، ومن بينها رائعته الكبرى **اللزوميات** التى تناول فيها كل ما يتصل بحالة الإنسان .

وعند تلك النقطة ذاتها نلاحظ أن هذا الكتاب الذى يدعى مؤلفه أنه التزم فيه بنزعة علمية صارمة يتكشف عن طابعه الشخصى العميق . وهذا الطابع الذى ينم عنه التشابه البنيوى مع كتاب **الأيام** يصبح واضحًا كل الوضوح عندما يتوقف الأسلوب العلمى والتاريخى فجأة ليفسح المجال لطريقة ذاتية غنائية فى الكتابة.[4] هنا يقف المؤلف بباب أبى العلاء فى معرة النعمان: "قف بنا الآن على دار بمعرة النعمان لم يصفها التاريخ..."[5] فإذا بلغ المؤلف عقر الدار وجد نفسه وجهًا لوجه مع موضوع دراسته متفكرًا يطيل التفكر فى أمر الحياة ومصير الإنسان.[6] وواضح أن دعوة طه لقارئه أن يقف بالدار التى نسيها التاريخ تذكر بتلك العادة الشعرية العريقة التى ترجع إلى العصر الجاهلى ، عادة البكاء على الأطلال فى مقدمة القصيدة حيث يطلب الشاعر إلى صاحبه (أو صحبه) أن يقف (أو يقفوا) إلى جانبه ، وأن يعينه (أو يعينوه) بإزاء مشهد الخراب الذى لا يطاق .

(١) مسقط رأس أبى العلاء؛ وهى بلدة تقع جنوبيّ حلب.

(٢) لم يكن يبرح بيته ولكنه كان يستقبل الطلاب والزوار.

(٣) أراد بذلك محبس العمى ومحبس العزلة التى فرضها على نفسه . كما وصف نفسه فى **اللزوميات** بأنه فى ثلاثة من السجون ثالثها "كون النفس فى الجسد الخبيث" .

(٤) أنا مدين هنا لجابر عصفور، المرجع السابق، ص ٣٥٥ وما يليها.

(٥) طه حسين، المرجع السابق، ص١٧٠ .

(٦) نفس المصدر، ص ١٧٠ - ١٧١ .

والواقع أن هذا التحول الدرامي الذي يرمز بوضوح إلى تماهي المؤلف مع موضوعه ليس أمرًا عارضًا في فكر طه حسين ؛ فهو بالإضافة إلى كونه جزءًا لا يتجزأ من تصميم الكتاب الذي نحن بصدده[١] سيكون سمة من سمات العمل الرئيسي الثاني الذي يؤلفه طه حسين عن أبي العلاء بعنوان **مع أبي العلاء في سجنه** (١٩٣٩). ففي هذا الكتاب الذي ألف بعد الرسالة المبكرة بربع قرن، يدير طه ظهره صراحة للبحث التاريخي ليتبع بدلاً منه نهجًا يقوم على العطف والرحمة.[٢] وفي منتصف الكتاب تقريبًا يتوقف مرة أخرى على نحو مفاجيء ليزور أبا العلاء من جديد. وهو يروي قائلاً: "وأدخلت على الشيخ في حجرة واسعة بعيدة الأرجاء قد جلس في صدرها على حصير لعله أن يكون أقرب إلى البلى منه إلى الجدة، وبين يديه نفر يكتبون، وفي الحجرة قوم آخرون كثيرون يسمعون ويعجبون...".[٣]

إن هذا التحول المفهوم في الكتاب المتأخر الذي يتبع نهجًا انطباعيًا صريحًا لابد أن يكون مستغربًا في الرسالة المبكرة التي تلتزم بما يسمى بالنقد الموضوعي أو العلمي.[٤] ولكن هذه المفارقة – ومفارقات أخرى كثيرة – ينبغي تقبلها كجزء لا يتجزأ من فكر طه؛ فالكتاب المبكر بدعاواه العلمية والتاريخية يتضمن بذور انطباعيته المتأخرة . بل لقد يمكن أن يقال إن ذلك التحول إلى موقف أكثر ذاتية كان لا مفر منه بالنسبة لشخص اعتنق نهج المرصفي في النقد.[٥]

(١) لاحظ كيف أن التحول – بما في ذلك من عودته إلى أبي العلاء وزيارته له – يسبقه ما يبشر به في مستهل الفصل الأول، حيث يؤكد طه بلغة غنائية ضرورة العودة من باب الأمانة والوفاء إلى عصر أبي العلاء مثله مثل الربوع الدارسة التي لها حق على ألافها الأولين وسكانها الأقدمين إن مروا بها أن يعوجوا عليها.

(٢) طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، في م ك، المجلد ١ ، ١٩٧٤، ص ١٣٣ وما يليها.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٧٩ .

(٤) انظر Cachia، المرجع السابق، ص ١٤٣ و ١٤٤ .

(٥) انظر الفصل الثاني أعلاه حيث بينا أن نهج المرصفي كان يتضمن إلى جانب تحليل النصوص عنصرًا أخر هو تذوق هذه النصوص لما فيها من خواص أدبية .

وينبغي أن يكون من الواضح في نهاية هذا الاستعراض لكتابات طه حسين المبكرة أن **تجديد ذكرى أبي العلاء** لم يكن - كما هو شائع - بداية حياته كناقد ومؤرخ للأدب . فالكتاب - وإن كان يعد بحق باكورة نضجه - لا يمكن أن يفهم إلا بوصفه تتويجًا للبحث الاستكشافي التأسيسي الذي أجراه في مقالاته السابقة بشأن قضايا المنهج .

ورغم أن صاحب هذه المقالات قد أدرجها طي النسيان، فإنه ظل يلجأ إليها فيما بعد كمستودع (خفي) للأفكار والنظرات الثاقبة الخصبة . وهكذا كان للتأكيد على أهمية العصر العباسي نتائج ظهرت فيما بعد على عدة أنحاء . ومن ذلك أن طه اختار أبا العلاء الشاعر العباسي المتأخر موضوعًا لكتابه الأول . ومن ذلك أيضًا أن طه في أوائل العشرينيات بدأ دراساته الكبرى في الأدب العربي بمؤلف خصصه بأكمله لذلك العصر، وكان البطل فيه أبا نواس، وأبا نواس بوصفه ممثلاً لذلك العصر.[1] والأمر نفسه يصدق على شكوك طه في صحة الشعر الجاهلي وعلى نهجه التاريخي في النظر إلى المعجزات وإلى القرآن؛ فقد كانت لآرائه في هذه المجالات آثار بعيدة المدى في مؤلفاته اللاحقة . ويمكن أن يقال بصفة عامة إن وضعية طه كما تقررت في مقالاته المبكرة ظلت منذ ذلك الوقت تشغله طيلة حياته .

(١) انظر "القدماء والمحدثون: أبو نواس" في حديث الأربعاء، الجزء ٢، في م ك، المجلد ٢ ، ١٩٧٤ . نشرت المقالة للمرة الأولى في السياسة، ٢٣ يناير ١٩٢٣ .

الفصل الخامس

الرجوع إلى المصادر الفرنسية

كوفيء طه بعد فوزه بدرجة الدكتوراه عن الرسالة التى أعدها عن أبى العلاء باختياره لبعثة للدراسة فى فرنسا، حيث كان عليه أن يقضى خمس سنوات بداية من نوفمبر ١٩١٤ حتى أكتوبر ١٩١٩ . ولكن من المناسب قبل أن نتناول هذه المرحلة الأخيرة من تعليمه النظامى أن ننظر بمزيد من العناية فى المرحلة السابقة من تعليمه فى الجامعة المصرية (١٩٠٨ - ١٩١٤) لنتبين إلى أى حد كان عندئذ ملمًا وملتزمًا فعلاً بطرق التفكير الفرنسية .

هذا موضوع لم يلق حتى اليوم اهتماما كافيا من الباحثين ، بما فى ذلك الذين درسوا بصفة خاصة تأثير الفكر الفرنسى على طه[١] والذين اكتشفوا تأثير هيبوليت تين على الرسالة المذكورة أعلاه .

ومن الدارسين من يكتب دون عناية بحيث يخيل للقارىء أن ذلك التأثير لم يقع قط ، أو لم يقع على أى نحو جدير بالاهتمام قبل سفر طه إلى فرنسا . ومن ذلك أن أحد الباحثين يصور تطور طه فى إطار قسمين متقابلين هما : تعليمه التقليدى فى الأزهر من ناحية ، واكتشافه فى باريس للعلوم والعقلانية والنزعة الإنسانية الغربية من ناحية

(١) انظر مثلاً كمال قلته ، طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية فى أدبه (القاهرة ١٩٧٣) ، ص ١٩٤ وما يليها ؛
Maiftah Tahar, Tàhà Husayn, sa critique littéraire et ses sourvces françaises (*Tunis 1976*) ,
p. 45 et sqq.
Anouar Louca, " Taha Hussein et L'occident ", *Cultures, II (1975) p. 118 - 142.*

أخرى.[١] بل ان باحثًا آخر يكتب بمزيد من التأكيد فيقول إن عقل (كذا!) طه الأوروبى ، ورأيه فى الثقافة الأوروبية قد تشكلا أثناء سنى دراسته فى باريس.[٢]

وحقيقة الأمر أن التقصير فى دراسة هذا الموضوع بمزيد من التعمق والميل إلى التسليم دون تردد بأن اتجاهات طه الأوروبية قد تشكلت فى فرنسا يرجعان إلى مصدر واحد مشترك ، وهو قلة الاهتمام بتعليم طه فى الجامعة المصرية ، وبكتاباته المبكرة التى ظهرت فى غضون الفترة الانتقالية المتوسطة بين دراسته فى الأزهر ودراسته فى باريس .[٣]

والواقع أن التقاء طه بالثقافة الفرنسية وانجذابه إلى فرنسا بصفة خاصة لابد أنه قد بدأ فى سنة ١٩٠٧ عندما أخذ وهو لما يزل طالبًا فى الأزهر يتردد على حلقة لطفى السيد ؛ فقد كان لطفى يعرف الفرنسية بحكم تعليمه وكان من ثم محبًا للثقافة الفرنسية . وقد يصدق هذا أيضًا على كبار الأعضاء فى حلقته؛ فقد تخرجوا مثله من مدرسة الحقوق الفرنسية فى القاهرة، وكان يدعوهم إلى إلقاء المحاضرات فى "مدرسة" **الجريدة** .[٤] وخارج نطاق هذه الدائرة كان هناك جاويش بطبيعة الحال، ولكنه كان بدوره من أنصار الثقافة الفرنسية – رغم تعليمه فى إنجلترا – وكان جاويش هو الذى ألقى فى روع طه فكرة السفر إلى فرنسا.[٥]

ويذكر طه حسين كيف استقرت الفكرة فى نفسه وأصبحت جزءًا من حياته، وكيف جعل ينظر إليها لا على أنها حلم يداعبه نائمًا أو يقظان، بل على أنها حقيقة

(١) *Anouar Louca,* "Taha Hussein et la continuité de deux rives ", *Qantara, Juillet-aout 1992 , dossier spécial , p . vi-viii.*

(٢) أحمد علبى ، طه حسين، **قصة مكافح عنيد** (بيروت ١٩٩٠)، ص ١٠٧ .

(٣) أوضح مثال على ذلك هو أحمد علبى؛ فهو يقدم فى كتابه **طه حسين، رجل وفكر وعصر** (بيروت ١٩٨٥) دراسة لعلها أكثر الدراسات تفصيلا للفترة موضوع الاهتمام، ولكنه يعتمد فى ذلك على مواد ثانوية .

(٤) للاطلاع على قائمة بأسمائهم انظر محمد حسين هيكل، **مذكرات فى السياسة المصرية** (القاهرة ١٩٩٠)، المجلد ١، ص ٣٢ .

(٥) طه حسين، **الأيام**، فى م ك المجلد ١ (بيروت – ١٩٨٠)، ص ٤٧٣ .

يجب أن تكون . ولا ينبغى أن ندهش لذلك لأن كثيراً من العلامات والدلائل كانت تشير فى هذا الاتجاه ؛ فقد كان للثقافة الفرنسية نفوذ كبير فى مصر بداية من القرن التاسع عشر ؛ وعندما كان طه يدرس فى الجامعة المصرية خيّر بين دراسة الفرنسية أو الإنجليزية ، فاختار الأولى ؛ وعندما وجد مشقة فى دراسة هذه اللغة قرر أن يتلقى دروسًا خصوصية فيها ؛ وما إن حقق فيها شيئًا من الكفاءة حتى تقدم بطلب للحصول على بعثة للدراسة فى فرنسا .

وقد رأينا فى الفصل السابق أن اللقاء والصدام والتفاعل بين تعليم طه التقليدى فى الأزهر وبين الثقافة الغربية الحديثة بلغ أوجه عندما التحق بالجامعة المصرية فى عام ١٩٠٨؛ فقد ظل خلال العامين التاليين يواظب على حضور بعض دروس الأزهر مع اختلافه فى الوقت نفسه إلى الدروس التى يقدمها فى الجامعة أساتذة مصريون وأوروبيون فى مجالات المعرفة الحديثة وفقًا لأساليب عصرية فى التدريس، وهنالك انتشى طه ، كما لم يحدث من قبل أو من بعد، بالاختمار الناجم عن تفاعل الثقافتين.

وبعد سنوات ثلاث من ذلك التاريخ اتضحت معالم التحول نحو الغرب، وبدأت الكتابات النقدية فى الظهور، وكانت تعنى - كما رأينا - بالشروط اللازمة لكى تكون دراسة الأدب العربى علمية أو تاريخية أو حديثة، وفى الصفحات التالية سنبدأ بتحليل الاستعراض السابق لتلك الكتابات لكى نبرهن على أن التحول فى اتجاه الغرب كان نحو فرنسا على وجه التحديد .

نحن أذن معنيون بتطور طه خلال الفترة الممتدة من ١٩٠٧ - ١٩٠٨- عندما التقى لأول مرة بأحمد لطفى السيد وما تلا ذلك من التحاقه بالجامعة المصرية - إلى ١٩١٤ عندما أكمل تحرير رسالته عن أبى العلاء . ففى غضون تلك الفترة تعرض طه لأول مرة - وعلى نحو مكثف - لأشكال من المعرفة والفكر الحديثين . وخلال الفترة ذاتها نشر طه كتاباته النقدية التى بدأ فيها مشروعه الذى شغله طيلة حياته ، ألا وهو استحداث الدراسة العلمية أو التاريخية للأدب العربى .

ويبدو - بحسب ما نعرف - أن هذه المبادرة قد وقعت فى أواسط الفترة موضوع الدراسة ، أى فى سنة ١٩١١ عندما نشر طه سلسلة مقالاته فى نقد جرجى زيدان . فقد كان حينذاك غير راض عن طريقته فى النقد اللفظى، ذلك النقد الذى كان شكلاً منحطًا من النهج اللغوى الكلاسيكى الجديد الذى اتبعه المرصفى فى نقد النصوص الأدبية . وعندئذ أخذ طه يبحث عن مذهب نقدى يخضع للقواعد، إلا أن هذا البحث المبدئى عن قواعد "النقد الصحيح" سرعان ما أفسح المجال لاهتمام متزايد بتاريخ الأدب . وفى هذا المجال شرع طه منذ ذلك الحين فى بحثه عن قواعد المنهج . وهكذا كان تفنيده لآراء جرجى زيدان فى تاريخ الأدب العربى بداية لمحاولة مستمرة لتقديم الموضوع فى صورة أحدث أو أقرب إلى المنهج التاريخى الصحيح .

ويترتب على ذلك أن المرحلة التى نحن بصددها تنقسم على نحو طبيعى إلى مرحلتين رئيسيتين . فقد كانت هناك فترة أولية تمتد من ١٩٠٧ - ١٩٠٨ حتى ذلك التاريخ من سنة ١٩١١ الذى بدأ فيه طه نشر مقالاته النقدية ، ولعلنا نستطيع أن نصف تلك الفترة الأولى بأنها كانت فترة من التلقى السلبى نسبيًا ، لأن طه كان خلالها يتمثل الأفكار الدنيوية والعصرية الجديدة كما كان يتلقاها من لطفى السيد ، ومن معلميه فى الجامعة المصرية ، بما فى ذلك عدد من المستشرقين المبرزين. وفى تلك الفترة ذاتها كان طه مازال يتبع مذهبًا كلاسيكيًا جديداً فى مجال الأدب ، وينزع نزعة إصلاحية فى مجال الدين ، وذلك بفضل تأثير المرصفى وعبدالعزيز جاويش .

أما المقالات النقدية التى نشرت فى سنة ١٩١١ ووضعت حداً لمرحلة التلقى السلبى والنزعات المحافظة فقد نشرت خلال فترة وجيزة، وهو ما يوحى بأنها نجمت عن دفقة قوية من النشاط الإبداعى ، ويشير إلى نقطة تحول ضخمة فى حياة طه. فهنالك استهل مساره الحداثى الذى استمر طيلة حياته فأخذ يرفض بالتدريج كل الاتجاهات غير التاريخية فى دراسة الأدب العربى . فلئن بدا له أن موقف جرجى زيدان كان تاريخيًا ساذجًا أو قاصراً، فإن النهج العربى التقليدى فى دراسة النصوص الأدبية دراسة لغوية صرفًا كان يفتقر إلى البعد التاريخى تمامًا . وعلى هذا النحو كان مذهب محمد عبده الإصلاحى معيبًا ، لأنه كان مذهبًا إحيائيًا فى جوهره

يتوخى أساسًا البرهنة على استقلال النصوص الأصلية فى الإسلام ، وعدم خضوعها لظروف المكان والزمان . وفى مقابل كل هذه المواقف رأى طه أن تاريخ الأدب العربى علم قائم بذاته له منطق خاص به لم يعرفه العرب ، ولا يرتد إلى طرقهم فى التفكير ويستوجب نقد تراثهم الثقافى نقدًا تاريخيًا .

أما المرحلة الرئيسية الثانية التى شملت السنوات ١٩١١ - ١٩١٤ وشهدت نشر المقالات النقدية المبكرة ، فقد كانت بناء على ذلك تتسم بطابع الحداثة والنزعة النقدية . إلا أن تطور طه فى هذه المرحلة لم يجر بسلاسة ؛ وذلك أن تفكيره فى سنة ١٩١٤ تعرض لتحول آخر ملحوظ فانتقل إلى تصور صارم لتاريخ الأدب ، وإلى نقد راديكالى للتراث العربى . ففى أوائل هذه السنة نشر طه سلسلة المقالات التى كان عنوانها "حياة الآداب"؛ ولنا أن نفترض أنه كان عندئذ قد قطع شوطًا طويلاً فى كتابة رسالته، وكانت هنالك إذن مجموعة أخرى من الكتابات التى تشير إلى تحول كبير ثان فى تفكيره المبكر .

وبناءً على ذلك يمكننا أن نميز مرحلتين فرعيتين فى نطاق تلك الفترة النقدية تمثل كلا منهما مجموعة من الكتابات ؛ ففى المرحلة الفرعية الأولى انتقل طه من موقف التلقى السلبى إلى موقف من التمثل الإيجابى ، وهى عملية حاول طه من خلالها أن يشرح الدراسة العلمية للأدب العربى عن طريق تحليل ومواءمة وإعادة صياغة آراء أساتذته ، وخاصة آراء كارلو ألفونسو نالينو . و فى هذه المرحلة تجلت أصالته فى التركيز على المسألة الأساسية للمنهج - وهى المسألة التى لم يطرحها أساتذته إلا على نحو ضمنى أو مجزء - وفى بحثه عن تطبيقات جديدة للمنهج الجديد. بيد أن الإجابة التى قدمها بشأن هذه المسألة بقيت فى نطاق الحدود المفاهيمية التى وضعها نالينو .

وذلك أن طه حسين فى سنة ١٩١١ يكتب كتابع لأستاذه الإيطالى ؛ فيشرح دراسة الأدب شرحًا فضفاضًا غير محكم . فهو عندما رفض رأى زيدان فى ضرورة تفسير الظواهر الأدبية بالرجوع إلى المستوى السياسى للأشياء ، واقترح أن يلتمس التفسير على مستوى أعمق ، لم يكن يعرف على وجه التحديد طبيعة هذا المستوى البديل للتفسير . وكان استخدامه فى هذا السياق لفكرة "الآداب" دليلاً واضحًا على أنه

لم يكن لديه آراء محددة قاطعة فى الموضوع ، فقد كانت الفكرة تنطوى على التباس وكانت تشمل – من ثم – أنواعًا شتى من العوامل التفسيرية المحتملة (ففضلاً عن الأدب بمعنى فنون القول كانت هناك الأخلاق والآداب والعادات والأفكار السائدة). يضاف إلى ذلك أن الفكرة المذكورة تركت الباب مفتوحًا لإضافة تأثيرات مادية . وطالما بقى طه ملتزمًا بهذه الأنواع المختلفة من العوامل التى لا يشملها أى ترتيب أو نظام ، فقد ظل متمسكًا بما يمكن أن نسميه مذهب نالينو الموضوعى الفضفاض .

وبإمكاننا أن نقول شيئًا مماثلاً عن الانتقادات التى وجهها طه فى هذه المرحلة إلى التراث الثقافى العربى ؛ فقد كانت مثل نظيراتها لدى نالينو معتدلة مخففة .

لقد لاحظ طه بداية من أول مقالة فى نقد زيدان أن علماء العرب الأول قد صنفوا المصادر الضرورية لدراسة الأدب العربى دراسة علمية، بينما يرجع الفضل فى تنظيم الموضوع وفقًا للمبادىء التاريخية إلى المستشرقين . ولكن هذه الملاحظة التى تظهر نقص المنهجية التاريخية فى التراث العربى لم تؤد إلى أى انتقادات قاسية ، بل العكس هو الصحيح ؛ فقد انطوت – فيما يبدو – على اعتراف ضمنى بإسهام العرب بوصفه رغم كل شىء جهداً ريادياً فى مشروع مشترك أو مسعى تعاونى . والواقع أن طه فى هذه المرحلة لا يكاد يدرك أن الإسهام العربى يختلف من حيث الكيف ، أو يقل مرتبة عن الإسهام العربى . من هنا كان قوله إن العرب كانوا هم أول من كتب فى تاريخ الأدب[1] وثناؤه على كتاب **الأغانى** بوصفه المصدر الحقيقى والمرجع الصحيح فى تاريخ الآداب العربية الخالصة.[2]

وقد أعرب فى "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟" عن أسفه لأن أئمة اللغة الذين كانوا فى عصر يمكنهم من أن يبحثوا عن الأصل السامى للغة العربية قد عكفوا على جمع اللغة وتدوينها ، وتركوا للمستشرقين أو لأخصائيى علم اللغة المقارن منهم مهمة البحث فى الجانب اللغوى من تاريخ الأدب العربى.[3] وقد اشتدت اللهجة شيئًا

(١) "نقد صاحب الهلال" **الهداية**، يونيو- يوليو ١٩١١، ص ٤٥٣ .

(٢) نفس المصدر . يعنى طه حسين بذلك فنون الأدب بمعزل عن العلوم .

(٣) "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟"، **الهداية**، أكتوبر- نوفمبر ١٩١١، ص ٧٦٦ – ٧٦٧ .

ما عندما وبخ طه الباحثين العرب – المتأخرين فيما يبدو – ساخراً منهم لأنهم بددوا كثيراً من الجهد فى بحوث عقيم عن استخدام السريانية فى الحياة الأخرى.[1] ولكن انتقادات طه للعلماء العرب السابقين بقيت معتدلة رغم لهجة الأسف أو السخرية .

وصحيح أنه أثار انتقادات أخطر من ذلك عند تطبيق المنهج التاريخى على الأدب العربى، ولكن هذه الانتقادات اقتصرت على عرب الجاهلية لبدائية ثقافتهم ، وكان هناك ما يقابلها من تقييم إيجابى لإنجازات العصر الإسلامى، بما فى ذلك الدور الحضارى للقرآن ، ومظاهر الروعة فى العصر العباسى .

كما كانت تلك الانتقادات تجد ما يوازنها فى الثناء العاطر على الشعر الجاهلى. وفى هذه المرحلة لم يحدث قط أن وضعت صحة هذا التراث موضع الشك . صحيح أن طه كان يدرك عندئذ أن هناك اختلافات من حيث اللغة والمضمون الدينى بين الشعر الجاهلى وبين النقوش الحميرية أساساً التى اكتشفت فى اليمن وحضرموت، ولكنه لم يستخلص من هذه الاختلافات التى لاحظها بشىء من الدهشة إلا أن الشعراء الجاهليين المعروفين كانوا عدنانيين (شماليين).[2] ورغم أن نالينو كان مسئولاً إلى حد ما عن توجيه انتباه طه إلى تلك الاختلافات، فإن طه لم يشارك أستاذه الإيطالى شكوكه المحدودة فى صحة الشعر المنسوب إلى التبابعة .

وقد كان ذلك إذن هو موقف طه إلى أن ظهرت فى سنة ١٩١٤ المجموعة الثانية من الكتابات التى كانت إيذاناً بوقوع تحول ملحوظ أدى إلى تجاوز نالينو ، واتباع تصور أكثر صرامة لدراسة الأدب العربى دراسة علمية ، وإلى نقد راديكالى للثقافة العربية.

فهنا أصبحت آراء طه عن طبيعة المنهج التاريخى أكثر تفصيلاً وصرامة، وقد صار يدرك أكثر من أى وقت مضى أن المبحث الجديد يقوم على منطق خاص به ، وهو المنطق الذى حاول أن يبسطه فى سلسلة من المقدمات وفى عدد من الإجراءات النقدية. ونظراً لأنه لم يعد يقنع بتعداد مختلف العوامل التفسيرية المؤثرة فى تاريخ

(١) نفس المصدر.
(٢) "نقد صاحب الهلال"٢، الهداية، أغسطس– سبتمبر ١٩١١، ص ٦٠٩ و ٦٢٣

الأدب، فإنه أصبح يسعى إلى أن يجيب عن السؤال الأساسى فيما يتعلق بطبيعة التفسير المعنى . من هنا رأى أن تاريخ الأدب ينبغى أن يفسر حدوث الأقوال الأدبية بالرجوع إلى عللها الفاعلة، وذلك على خلاف التحليل الكلاسيكى، اليونانى والعربى، الذى يرد الأقوال إلى مكوناتها سواء أكانت مادية أم صورية .

وقد أوضح طه عند إقامة هذه التفرقة أن تاريخ الأدب علم على غرار العلوم الطبيعية ، مع اتخاذ الكيمياء خاصة كحالة نموذجية . كما كان لعلم النفس دور مركزى يؤديه، ولكن طه تصور هذا الدور وفقًا للنموذج الكيميائى؛ فالعلم المذكور هو كيمياء النفس على حد تعبيره، والبحث النفسى – على غرار التحليل الكيميائى – يتقصى الأسباب العميقة الخفية لموضوعاته . وكان طه يرى أن عملية التفسير لا تقتصر على تقصى ما وراء العمل الأدبى من أسباب خفية فى نفس المؤلف ؛ وهى القوى والملكات التى اشتركت فى إبداعه . بل ينبغى أن تمعن فى التعمق حتى تنتهى إلى ما وراء ذات المؤلف الفرد من علل بعيدة تسبب هذه القوى والملكات وتسبب بالتالى العمل الأدبى ذاته وتفسره فى نهاية المطاف .

ومن المهم أن نؤكد جدة البعد النفسى كما قدمه طه على هذا النحو . فهو قد أبدى فى سنة ١٩١١ شيئًا من الاهتمام بالمسائل النفسية عندما تحدث عن الأفكار والعواطف والمشاعر الخاصة بالأمة من الأمم بوصفها عوامل تفسيرية فى تاريخ الأدب، ولكنه اكتفى بتعداد هذه العوامل النفسية بين أنواع أخرى من العوامل دون أن يميزها بوصفها فئة قائمة بذاتها، ناهيك عن أن تكون فئة متميزة . كما تحدث عن "التركيب النفسى" للأمة، ولكنه لم يحاول على الإطلاق أن يستخدم هذه الفكرة كمبدأ تنظيمى . أما فى الكتابات التى ظهرت فى سنة ١٩١٤ فإن طه أصبح يفترض أن البعد النفسى هو بمثابة اللب أو النقطة المحورية فى النسق الذى تسوده السببية المزدوجة كما وصفناه أعلاه . وذلك أن النسق بأكمله أصبح الآن منظمًا بناءً على مفهوم العقل الجمعى الخاص بالأمة المعنية . وبعبارة أخرى نقول إن طه – وقد قسم عوامل التفسير النهائية التى ذكرناها آنفًا قسمة قاطعة إلى عوامل مادية وأخرى معنوية – أصبح يفترض أنها تدور جميعًا حول نفس الأمة المعنية أو عقلها، بحيث

يكون هذا العقل هو الذات الحقيقية للتاريخ، وبهذا المعنى رأى طه أن أيًا من أعمال أبى العلاء لايمكن أن يعزى إلى الشاعر الفيلسوف نفسه ، لأنه هو وجميع أعماله نتاج للأمة الإسلامية . ومن ثم رأى أن كل أحداث التاريخ الإسلامى ما هى إلا مظاهر للنفس الإسلامية .

وعلى هذا النحو تجاوز طه الموضوعية المنفتحة أو الفضفاضة لدى نالينو إلى ما يمكن وصفه بالموضوعية على شكل نسق محكم أو مغلق أو لنقل الموضوعية النسقية ، وهو تصور علموى صريح لتاريخ الأدب العربى كنسق حتمي يتمحور حول عقل جمعى خاص بالأمة الإسلامية .

وقد اقترن هذا التحول بانتقادات راديكالية بعيدة المدى للثقافة العربية . وذلك أن اعتراضات طه لم تعد تقتصر على جرجي زيدان، وإنما امتدت إلى مدرسة الآداب وعلماء اللغة والمؤرخين العرب القدامى ، بل وإلى العرب عامة بوصفهم شرقيين وساميين . وقد أصبح يرى أن الروح التاريخى الحقيقى يكاد يكون وقفًا على الغربيين، وأن إسهام العرب بالمقارنة فى دراسة تاريخ الأدب والتاريخ ذاته إسهام ضئيل : فالمؤرخون العرب فى أفضل الحالات ، أو عندما يبلغون الطبقة العليا من المحققين اقتصروا – وفقًا لهذا الرأى – على الأخبار الشفوية ، ولم يكونوا على علم بقيمة الوثائق المكتوبة بالنسبة لدراسة التاريخ دراسة علمية .

وينبغى للنقطة الأخيرة أن تحظى بانتباه خاص ، لأنها تعنى أن طه كان عندئذ يعلم أن البحث التاريخى الحديث يتميز عن التأريخ العربى التقليدى بأنه يقوم على نقد الوثائق المكتوبة، كما كان يعرف – ولو بصورة أولية – أن البحث التاريخى الحديث يطبق على الوثائق سلسلة من الإجراءات الفنية أو النقدية التى تقدمها علوم مساعدة (للتاريخ) أو "خاصة" على حد تعبيره .

كما وجه طه انتقادات أخرى إلى التراث العربى عندما أخضعه للتمحيص على ضوء المنهج التاريخى وفقًا لتعريفه على ذلك النحو المتشدد . وذلك أن هذا التراث – وقد أصبح موضوعًا للتمحيص – لم يعد ينظر إليه بوصفه مجموعة من النصوص التى تتمتع بالاستقلال وتضمن صحتها بذاتها، بل أصبح ينظر إليه ويحكم عليه بوصفه نتاجًا لظروف تاريخية تحكمها الضرورة الصارمة . وهكذا بدأ طه يثير شكوكا

شديدة بشأن صحة الشعر الجاهلى ، وأخذ يطور آراء نالينو فى شتى الدوافع التى أدت إلى انتحال الشعر ، ويعدد الأمثلة التى تدلل على هذه الفكرة، وأصبح يرى أن حالات الانتحال شائعة متعددة فى المصادر الأدبية العربية .[١]

ومن الواضح أن موقف طه بهذا الشأن قد تطور بحيث تجاوز شكوك نالينو المحدودة . ويزداد هذا الاتجاه إثارة للانتباه إذا نحن لاحظنا أن هذه الشكوك الجديدة كانت واسعة النطاق ، فلم تنج منها المصادر العربية القديمة للشعر الجاهلى أو التاريخ الإسلامى الذى أصبح طه يرى أنه مملوء بمبالغات هى ألصق بالقصص الخيالية منها بكتب التاريخ، كلا ولم ينج من هذا الشك ما ورد من أخبار عن المعجزات بما فى ذلك المعجزات التى تنسب إلى النبى.[٢]

وهو ما ينتهى بنا إلى أكثر السمات راديكالية فى تفكير طه كما عبر عنه فى سنة ١٩١٤، وأعنى بذلك موقفه من الظواهر الخارقة . فهو فى سنة ١٩١١ قد عالج الموضوع على نحو مطابق تماماً للتقاليد الإسلامية عندما رفض رأى جرجى زيدان أن شريعة موسى مستمدة من قوانين حامورابى البابلية، وأكد المصدر الإلهى للشرائع الدينية والكتب المنزلة . ولكن طه فى سنة ١٩١٤ لم يكن بوسعه أن يحافظ على هذا الموقف الخالى من التعقيد ، وذلك نظراً لأنه أصبح الآن يعتقد أن التاريخ ليس إلا مظهراً للنفس الاجتماعية، وقد أصبح بناءً على ذلك يصر على أن من الضرورى توضيح العلاقة بين المعجزات التى تروى فى التاريخ الإسلامى وبين عقول المسلمين. ورغم أنه لم يكن صريحاً فيما يتعلق بطبيعة هذا التوضيح، فليس هناك من شك فى أن الشرح قد انتهى إلى نتيجتين مخالفتين للتقاليد الإسلامية المألوفة بشأن المعجزات والقرآن الكريم على التوالى .

ففيما يتعلق بالمعجزات، أدى التوضيح إلى إزالة العجب من حقيقتها.[٣] وقد استشهد طه فى هذا الصدد بالانتصارات المذهلة التى أحرزها المسلمون الأول على

(١) « حياة الآداب » ٥ ، الجريدة ، ٢٩ يناير ١٩١٤ .
(٢) نفس المصدر.
(٣) "حياة الآداب" ٨، الجريدة، ٢٨ فبراير ١٩١٤

قوى تفوقهم عدة وعدداً ، أى قوى المشركين فى مكة وقوى الفرس والروم. وجاء رأيه مناقضًا لابن خلدون الذى لابد أنه كان يفكر فيه،[1] فذهب إلى أنه لا تكفى الإشارة إلى قوة إيمان المسلمين أو التدهور السياسى السائد فى الإمبراطوريتين القديمتين، وذلك أن عملية التوضيح ينبغى - فى رأى طه - أن تتجاوز هذا الحد، وليس من الواضح ماذا كان يعنى بذلك، ولكن من الواضح - على أية حال - أنه كان يرفض قولاً آخر مما قد يحتج به ابن خلدون، وأعنى بذلك أن المسلمين الأول كانوا يحظون بالعون الإلهى .

يقول ابن خلدون إن "... أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التى كانوا يشاهدونها فى حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله فى كل حادثة تتلى عليهم، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان ، وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة ، والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة..."[2] غير أن طه لا يقبل شيئًا من ذلك؛ وهو يرد على محدثه دون أن يسميه فيقول : "لا تحدثنى بالمعجزات وخوارق العادات ؛ فتلك أمور لا يعرفها المنطق ولا التاريخ."[3]

وهكذا انتهى توضيح العلاقة بين المعجزات وبين النفس الاجتماعية إلى استبعاد تلك الحوادث من مجال التاريخ . أما فيما يتعلق بالقرآن فإن طه انتهى إلى نتيجة غير مألوفة وإن كانت تتجه فى الاتجاه المضاد ، وذلك أن توضيح الصلة بين الكتاب الكريم وبين نفوس المسلمين كان يعنى دراسة مواقع آياته فى نفوس الناس على اختلاف الأيام والعصور. ولم يبد طه أى استعداد لقول المزيد لأن الموضوع فيما رأى شائك وجدير بأن يثير كثيراً من اللغط والجدل. ولكن ما قصده يبدو واضحا ، وهو أن

(١) للاطلاع على آراء ابن خلدون فى الموضوع انظر **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق على عبدالواحد وافى (القاهرة ١٩٧٩)، الجزء ٢، ص ٥٢٧ و ٥٣٤ - ٥٣٥ .

(٢) نفس المصدر، ص ٦١٦ .

(٣) طه حسين، المرجع السابق .

القرآن ينبغى أن يدرس فى التاريخ أو فى بيئته التاريخية أو فى سياقه التاريخى . ويجدر أن نذكر هنا أن هذه النتيجة مع الملاحظة التى تتعلق بأوجه الاختلاف بين الشعر الجاهلى والنقوش العربية القديمة تتضمنان بذرة شك طه المعمم فى صحة الشعر الجاهلى كما أعرب عنه فى أواخر العشرينيات .(١)

بعد هذا التلخيص لتطور طه فى السنوات ١٩٠٨/١٩٠٧ - ١٩١٤ يمكننا أن نتبين بصفة عامة اتجاهات فكره النقدى ومصادره . فهو عندما بدأ فى سنة ١٩١١ استحداث الدراسة التاريخية للأدب العربى كان يفترض أن المستشرقين هم الذين أرسوا المبادىء التى نظم الموضوع وفقًا لها تاريخيًا . وقد أخذ بناء على ذلك يلتمس هذه المبادىء فى دروس أساتذته الأوروبيين، ولاسيما نالينو . وفى هذه المرحلة شرح تاريخ الأدب العربى وفقًا لموضوعية نالينو المفتوحة، أى الرأى الذى مفاده أن الأحداث والظواهر فى ذلك التاريخ يجب أن تفسر لا بالرجوع إلى المستوى السياسى (تتابع نظم الحكم) ولكن بالرجوع إلى مستوى عميق من الواقع يشمل - على نحو فضفاض لا يخضع لبنية محددة - الآداب الاجتماعية والأخلاق والعادات والأفكار السائدة، وذلك بالإضافة إلى الظروف البيئية . وطالما بقيت أفكار طه مصاغة بهذه العبارات العامة، فإن نقده للتراث العربى - بدعوى افتقاره إلى المبادئ التاريخية السالف ذكرها أو نتيجة لتطبيق هذه المبادئ فى دراسته - ظل محدودًا ومعتدلاً. ونحن وإن كنا لا ننوى بحث المصادر الأصلية لموضوعية نالينو الفضفاضة ، فقد ينبغى أن نشير بصفة مؤقتة(٢) إلى أن هذا المذهب مستمد من مصادر شتى بعضها فرنسى على وجه اليقين. وذلك أن نالينو إذ ينحاز إلى جانب التاريخ المعنى بالعادات والآداب

(١) كانت هذه الأفكار بعد تطويرها من بين العوامل التى أدت إلى ما رآه طه حسين فى كتاب **فى الشعر الجاهلى** (١٩٢٦) من أن القرآن هو أول وثيقة صحيحة فى التاريخ العربى ، وأنه قدم صورة صادقة للأوضاع اللغوية والدينية السائدة فى شبه جزيرة العرب قبل الإسلام. كما رأى بعد ذلك فى سنة ١٩٢٨أن القرآن هو النص الصحيح الوحيد فى النثر العربى فى العصر الأول للإسلام. انظر "استخدام ضمير الغائب فى القرآن كاسم إشارة"، فى طه حسين، **من الشاطىء الآخر** (القاهرة ١٩٩٧)، ص ١٦٧ - ٢٠٢ ، ص ١٦٩ .

(٢) سنقول المزيد عن هذا الموضوع فى الخاتمة .

الاجتماعية والأفكار بدلاً من التاريخ السياسي يدخل طرفًا في نقاش حمى وطيسه في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، وأحدث انقسامًا في صفوف المؤرخين في ألمانيا وفرنسا أدى إلى وجود معسكرين: أنصار التاريخ السياسي، وأنصار التاريخ العام للحضارة.[(١)] ومن الممكن فيما يتعلق بفرنسا أن نرجع بهذا النقاش إلى فولتير، فلعله كان أول من أدان التاريخ السياسي أو "تاريخ المعارك" كما وصفه ساخراً وفضل عليه نوعًا من التاريخ أوسع نطاقًا وأكمل ، يعنى بالحياة المعنوية الكاملة للفترة موضوع الدراسة، أو يعنى - بعبارة أخرى - بالحضارة.[(٢)] ولهذا النوع من التاريخ رائد آخر أحدث عهداً، وهو سانت سيمون[(٣)] . ولكن من الممكن أن نضيق النطاق إلى مدى أبعد ، فنربط بين مذهب نالينو وبين فريق من مؤرخى الحضارة الذين لم يكتفوا بدراسة العوامل السياسية في إطار نظرة أشمل ، بل حاولوا أيضًا أن يفسروا هذه العوامل تفسيراً سببيًا بالرجوع إلى أنواع أعمق من العوامل الاجتماعية . فإذا صح ذلك بدا لنا أن النموذج الأصلي لبرنامج نالينو هو على الأرجح فوستيل دى كولانج (١٨٣٠ - ١٨٨٩)؛ فهو وإن افترض أن العوامل السياسية يمكن أن تفسر

(١) لانجلوا وسينوبوس، **المدخل إلى الدراسات التاريخية، في النقد التاريخي**، ترجمة عبدالرحمن بدوى، الطبعة الثالثة، (الكويت ١٩٧٧)، ص ١٨٧ . وانظر أيضًا Ernst Cassirer, *The Problem of knowledge. Philosophy, science and history since Hegel* (New Haven - London 1969) p. 265 ff

(٢) فيما يتعلق بإسهام فولتير في النقاش الذى دار حول التاريخ السياسي في مقابل تاريخ الحضارة، انظر نفس المصدر، ص ٢٦٥ - ٢٦٦، وانظر ما يقوله فولتير في كتابه *Essais sur les moers*، الفصل LXXXIV: «أنا أنظر في مصير البشر بدلا من ثورات العرش، ولقد كان ينبغي الانتباه في التاريخ إلى الجنس البشرى؛ فهنالك كان ينبغي على كل كاتب أن يقول: "أنا إنسان"، ولكن معظم المؤرخين لم يصفوا إلا معارك.» نقلاً عن : J.Erhard et G. Palmade, *L'Histoire* ،(Paris 1946) p.44 .

(٣) يقول سانت سيمون: « ظل التاريخ حتى الآن يقسم تقسيمًا سيئًا، فالأقسام المتتابعة المختلفة التى تعترف بها المدرسة تتفاوت طولاً إلى حد بعيد، والفترات المختارة لتحديد هذه الأقسام لم تستند إلى التسلسل العام لتطور العقل البشرى . بل حددت بالرجوع إلى الأحداث الثانوية أو المحلية . وقد ركز المؤرخون انتباههم حتى الوقت الحاضر على الوقائع السياسية والدينية والعسكرية ، ولم ينظروا من موقع مرتفع بما فيه الكفاية ». Saint-Simon (Claude-Henrie de), (*Œuvres*, Tome VI (Paris 1966) p. 147.

وانظر أيضا الملاحظات السديدة التى أبداها دور كايم فيما يتعلق بمفهوم سانت سيمون عن التاريخ Emile Durkheim, *Le socialisme* (Paris 1992) , p. 131 et 132

على النحو المذكور[١] لم يلتزم بأي نسق أو تأليف ينتظم بإحكام كل العوامل التفسيرية . ومن هنا أشار كاسيرر إلى أن فوستيل دى كولانج كان يؤكد على أن المؤرخ لا يعترف إلا بالوقائع ولا شيء غير الوقائع، كما كان يحذر من "التعميمات الغامضة" والصيغ التأليفية المتسرعة. فالتاريخ بالنسبة له علم على وجه التأكيد، ولكنه علم يعنى بالوقائع أو علم يقوم على المشاهدة.[٢] وخلاصة القول هى إن موضوعية نالينو الفضفاضة يمكن أن تصنف كنوع معتدل من الوضعية .

فإذا كان ذلك كذلك، ترتب عليه أن طه عندما اتبع هذا الرأى فى سنة ١٩١١ وقع تحت تأثير الفكر الفرنسى بداية من ذلك التاريخ، وإن كان قد تعرض لهذا التأثير عن طريق نالينو ، وفى حدود مذهب هذا الأخير .

ولكننا رأينا فيما تقدم أن طه تجاوز هذه الحدود فى سنة ١٩١٤، فقد تحول تصوره لتاريخ الأدب تحولاً ملحوظًا إلى الموضوعية النسقية ، أى الرأى القائل بأن التاريخ الأدبى يشكل نسقًا حتميًا يقوم على النفس الجماعية. كما تحول إلى نقد للتراث العربى نقدًا راديكاليًا يرتبط كما بينا بتلك الصورة المتشددة من الموضوعية . ومن الممكن أن نقول إن طه بتحوله على ذلك النحو قد اعتنق من الوضعية شكلاً صارمًا أو قويًا نسب عن وجه حق إلى هيبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) . والواقع أن نالينو - وإن لم يذكر تين على الإطلاق فى محاضراته عن الأدب العربى - لابد أن يكون مدينًا له إلى حد ما، وذلك أن نالينو افترض على غرار تين - الذى كان أول من طرح فكرة التاريخ (الأدبى) كعلم[٣] - أن هذا المبحث يقوم على التفسير السببى.

(١) يحاول فوستيل دى كولانج فى كتابه *La Cité antique* (المدينة القديمة) أن يثبت أن الإيمان الدينى هو العامل الحاسم فى تفسير التكوين الاجتماعى والسياسى للمجتمع فى اليونان وروما فى العصر القديم، ولكنه يرفض تعميم هذا النموذج على كل المجتمعات فى مختلف العصور، فهو يرى أن المستوى الاجتماعى الأساسى فى كل فترات التاريخ ليس هو الدين بل هو الوجود الداخلى للإنسان. يقول فى هذا الصدد: "إذا كانت قوانين الاجتماع البشرى لم تعد كما كانت فى العصور القديمة، فمرجع ذلك أن فى الإنسان جزءًا متغيرًا . والواقع أن جزءًا من وجودنا يتغير من قرن إلى قرن، وذلك هو عقلنا، فهو فى حركة دائمة، وهو يتقدم فى جميع الأحوال تقريبا؛ وبسببه تخضع نظمنا وقوانيننا للتغير."
Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (Paris 1984) ,p . 2 .

(١) إرنست كاسيرر، المرجع السابق، ص ٢٢٠ - ٢٢١ وانظر أيضًا ص ٢١٨ .

(٢) Gerad Delfau et Anne Roch, *Histoire / Littérature; Histoire et interpréation du fait littérair* (Paris 1977) , p. 51 ff.

غيـر أنه لم يشـأ أن يلح على هذه الفكرة بحـيث ينتـهى إلى علمـوية تين (أى الفكرة القائلة بأن المبحث المذكور يجب أن يكون علمًا على غرار العلوم الطبيعية)، كلا ولم يشأ نالينو أن يلزم نفسه بحتمية تين أو بسيكولوجيته الجماعية. فإذا افترضنا - كما ينبغي فيما يبدو أن نفترض - أن نالينو وضع تين فى اعتباره عند تكوين مذهبه الموضوعي الفضفاض، فإن علينا أن نراعى أن نالينو حرص أيضًا على أن يتلافى الآراء المتطرفة فى مذهب تين .

بيد أن هذه الآراء المتطرفة على وجه التحديد هى التى اعتنقها طه دون تحفظ فى سنة ١٩١٤؛ وذلك أن مؤلف "حياة الآداب" و **ذكرى أبى العلاء** لم يقنع بوضعية نالينو المعتدلة ، وتخطى حدود المستشرق الإيطالى ليعتنق المذهب المتشدد فى نسخته الفرنسية .

ومن الممكن أن يقال شيء مماثل عن معرفة طه فى هذه المرحلة بأطراف من المنهجية المقعدة للبحث والنقد التاريخى بالمعنى الحديث ، وهى المعرفة التى تجاوزت بدورها دروس نالينو ، ويبدو أنها ترجع بجذورها إلى مصادر فرنسية .

فلنحاول الآن أن نبحث بشىء من التفصيل كيف أتيح لطه أن يعقد صلات مباشرة مع فرنسا فى تلك المرحلة المبكرة . ويتضمن هذا البحث الذى نحاول إجراءه لأول مرة مهمتين : أولاهما أن نبين بمزيد من الوضوح العناصر الوضعية التى ساهمت فى تكوين موضوعية طه النسقية ، وأن نحدد بقدر الإمكان القناة أو القنوات المحتملة التى نقلت إليه هذه العناصر ؛ أما المهمة الثانية فهى أن نفحص بشىء من التفصيل المصادر الفرنسية التى أمدت طه بمعرفته المبكرة بمناهج التاريخ الوضعى ، وأن نحدد مرة أخرى القناة أو القنوات التى نقلت إليه هذه المعرفة .

ولنلاحظ على الفور أن التساؤل بشأن هذه القنوات لابد أن يبدأ ما إن نعترف بأن هذه المعرفة لم تبلغ طه عن طريق نالينو ، وذلك أن معرفة طه بالفرنسية لم تكن تكفى للاطلاع على المصادر الفرنسية فى لغتها الأصلية . بل إن طه لم تتح له ترجمات أو عروض وافية للمذاهب المعنية فى أى من الحالتين .

غير أن أداء أى من المهمتين خليق بأن يواجه صعوبات جمة ؛ وذلك أن معرفتنا بالفترة موضوع الدراسة تتضمن ثغرات كثيرة . يضاف إلى ذلك أن القارىء لا يجد لدى طه ما يساعده على استبانة المصادر التى اعتمد عليها . فهو إذا أشار إلى مصادره على الإطلاق لا يستخدم فى ذلك إلا عبارات عامة شديدة العموم ، وقد تكون مضللة . ومثال ذلك أنه يعترف بالفضل لنالينو دون قيد ولا شرط، وهو ما حدا بالباحثين حتى الآن إلى أن يفترضوا أن الآراء التى أبداها طه فى المرحلة المبكرة بشأن تاريخ الأدب إنما استقاها إلى حد كبير - إن لم يكن تماماً - من نالينو ، وأنها تتطابق مع آراء هذا الأخير. فإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى إشارات طه الضمنية وجدنا أنها إما عابرة مراوغة بحيث تمر على القارىء فلا يلتفت إليها ، أو بارزة على نحو غير متناسب بحيث تبالغ فى تقدير أهمية الدين . ولهذه الأسباب يتعين علينا أن نقرأ نصوص طه بأقصى قدر من العناية؛ فالجهد المطلوب جدير بتحمل المشقة لأنه يكشف عن فصل جديد فى حياة طه وفى تاريخ مصر الحديث .

* * *

أول التأثيرات التى يمكن استبانتها فى موضوعية طه النسقية يتعلق بالبعد العلمى الذى يتضمنه هذا المذهب والذى يمكن إرجاعه - ولو إلى حد ما - إلى قانون الأطوار الثلاثة الذى قرره أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) . وذلك فى الواقع أحد التأثيرات التى يسهل أن تفلت من الملاحظة لأن طه يبسط هذا القانون ويعدله فى "حياة الآداب".

وينص هذا القانون الذى أراد به كونت أن يصف تطور العقل البشرى فى المقام الأول على أن جميع أشكال المعرفة لابد أن تمر بمراحل ثلاث حتى تبلغ النضج الكامل :

(١) **طور لاهوتى** يطمح فيه العقل البشرى إلى الوصول إلى كنه الكائنات وإلى عللها الأولى والغائية فيصورها كنتاج لعوامل غيبية .

(٢) **طور ميتافيزيقى** تحل فيه محل هذه العوامل "قوى مجردة أو كائنات حقيقية أو مجردات مجسمة باطنة فى مختلف الكائنات الموجودة فى العالم" .

(٣) **طور وضعي** فيه "يدرك العقل البشرى أن من المستحيل بلوغ الحقيقة المطلقة فيتخلى عن البحث عن أصل الكون وعلله الخفية وعن معرفة العلل الغائية للظواهر؛ فهو لا يسعى الآن إلا إلى اكتشاف ... القوانين الفعلية للظواهر، أى ما يوجد بينها من علاقات التعاقب والتشابه الثابتة".(١)

ويرى كونت - فيما يعتقد أنه تكملة لازمة للقانون الأساسى - أن العلوم لا تصل إلى الطور الوضعى معًا، إذ لا يتحقق لها ذلك إلا تبعًا لاختلاف طبيعة الظواهر التى تدرسها أو طبقًا لترتيبها من حيث درجة عموميتها وبساطتها ، واعتماد الظواهر بعضها على البعض الآخر . ومثال ذلك أن علم الفلك كان أول علم يبلغ مرحلة النضج الوضعى لأن موضوعه هو أعم الظواهر وأبسطها وأكثرها استقلالاً، وتلاه على التعاقب - ولأسباب مماثلة - الفيزياء فالكيمياء فالفسيولوجيا.(٢) وفى نهاية السلسلة يحدد كونت مكانًا آخر يشغله علم جديد هو "الفيزياء الاجتماعية" حسب تعبيره أو علم الاجتماع ؛ فلما كان هذا العلم معنيًا بأخص الظواهر وأكثرها تعقيدًا وأقلها استقلالاً فإنه آخر علم يصل إلى الوضعية .(٣)

وقد أعاد مؤلف "حياة الآداب" كتابة قانون كونت وتكملته ؛ فهو يحذو حذو كونت عندما يقرر لكل أشكال المعرفة مسارًا واحدًا نظرًا لأنها تصدر جميعًا عن عقل الإنسان . وهو يرى بناء على ذلك أن الدراسة الأدبية قد تطورت على نحو مشابه تمامًا لتطور الدراسة الفلسفية للمادة . ففى العصور القديمة كانت الأجسام تفسر بالرجوع إلى عناصرها الباطنة من صورة ومادة، أما فى العصر الحديث فإن عقل الإنسان لم يعد يقنع إلا بتفسير هذه الأجسام بالرجوع إلى أسبابها العميقة . وعلى نفس النحو تطورت دراسة الأقوال الأدبية سواء أكانت شعرًا أم نثرًا من الطريقة القديمة فى التفسير على أساس المكونات المادية والصورية إلى الطريقة الحديثة فى التعليل التى ترمى إلى اكتشاف أسباب هذه الأقوال فى عقول المؤلفين ومحيطهم .

(١) Auguste Comte, *Philosophie première , cours de philosophie postive, leçons 1 á 45 Pairs 1975) , p. 21 - 22* .

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر .

وتنطوى أقوال طه على صورة من قانون كونت، وإن كانت صورة مبسطة معدلة لا تخلو من تشويه ؛ فهو بالإضافة إلى إسقاط الطور اللاهوتى تمامًا ، وإحلال الدراسة الأدبية محل علم الاجتماع بوصفها أصغرعلم يبلغ النضج الوضعى، يسىء وصف الانتقال من الطور الميتافيزيقى (اقرأ الفلسفى) إلى الطور الوضعى (اقرأ العلمى) بالرجوع إلى العوامل والقوانين السببية . ويرجع سوء الوصف هنا إلى أن مؤلف "حياة الآداب" لم يكن قد استوعب بعد ما هنالك من اختلاف نوعى بين الفلسفة التقليدية وبين العلم الطبيعى الحديث . فكونت ينظر إلى التقدم نحو الوضعية كعملية يتخلى فيها العقل عن مطامحه اللاهوتية والميتافيزيقية ، ويقتصر على مهمة أكثر تواضعًا وإن كانت أجدى، وهى دراسة القوانين السببية التى تحكم الظواهر التى تخضع للمشاهدة . أما طه فإنه يقصد تقدما من نوع من أنواع التحليل الفلسفى يقتصرعلى المكونات القريبة إلى نوع آخر من التحليل الفلسفى ينشد المكونات البعيدة أو الأساسية، ولكن ليس هناك أدنى شك فى أن طه يتخذ من قانون كونت نموذجًا لكى يثبت أن الدراسة الأدبية هى آخر فرع علمى ينضم إلى أسرة العلوم الحديثة، وخاصة الكيمياء .

ومن حسن الحظ أن من السهل الإجابة عن التساؤل بشأن الطريقة التى حصل بها طه على معلوماته عن كونت ؛ فلقد كانت الأفكار الوضعية شائعة فى مصر فى تلك الفترة ،[١] وكان قانون كونت على وجه التحديد معروفًا لدى لطفى السيد.[٢] يضاف إلى ذلك أن ماسينيون تناول هذا القانون فى دروسه بالجامعة المصرية فى ١٩١٢- ١٩١٣ (أى قبل نشر "حياة الآداب" بفترة طويلة نسبيًا).[٣]

أما تأثير تين على طه فإنه يواجه الباحث الذى يريد أن يتبين مداه على وجه الدقة ويحدد قنوات انتقاله بمشكلة رهيبة . فرغم أن طه لا يذكر تين بالاسم على

(١) Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age , 1989 - 1939* (Cambridge 1984) p. 138 ff.

(٢) Jamal Mohammed *Ahmad, The Intellectual origins of Egyptian nationalism (Oxford 1986) p. 102* .

(٣) ماسينيون، محاضرات، ص ١٣٥. لاحظ أيضًا أن ماسينيون (نفس المصدر، ص ١٦٧) يتناول تصنيف كونت للعلوم .

الإطلاق في أي من كتاباته المبكرة التي وصلت إلينا ، فإن مؤلف "حياة الآداب" **وذكرى أبي العلاء** يحرص على ترديد أفكار تين في مقدمته لكتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزي ، وفي كتابه عن فلسفة الفن على نحو بيّن بحيث يقترب أحيانا من إعادة الصياغة أو الاستشهاد .

يفترض طه مثله مثل تين أن التاريخ علم يقوم على المشاهدة والتفسير: فقول الأول إن "..... المنهج الحديث الذي أحاول اتباعه...قوامه النظر إلى الأعمال الإنسانية، والأعمال الفنية بصفة خاصة، باعتبارها وقائع ومنتجات ينبغي مشاهدة خواصها والبحث عن أسبابها لا أكثر ولا أقل . والعلم بهذا المعنى لا يحظر ولايغفر ، بل يلاحظ ويفسر"[١] ، يجد ما يقابله في قول الثاني إن "...عمله [أي عمل المؤرخ] في الحقيقة وصفي لا وضعي: أي أنه يدل على شيء قد كان من غير أن يخترع شيئًا لم يكن."[٢] ولتعريف تين للروح التاريخي بأنه "تعاطف مع كل أشكال الفن وكل المدارس» [٣] ما يقابله لدى طه عندما يقرر أن "... دارس الأدب لنفسه ينبغي أن يدرس جيده ورديئه، وأن يتقن غثه وسمينه على السواء من غير تفاوت ولا تفريق ."[٤]

وهناك شيء من الاختلاف بينهما فيما يتعلق بالسؤال عما هو العلم الطبيعي الذي ينبغي أن يكون نموذجًا أوليًا لتاريخ الأدب؛ وذلك أن تين – وهو الذي كان مطلعًا على التقدم الذي أحرزته العلوم البيولوجية في عصره ، ولعله كان يراعي أن الفسيولوجيا كانت هي آخر علم يبلغ النضج الوضعي وفقًا لكونت – كان يرى أن التاريخ (الأدبي) يحاكي علم الحيوان وعلم التشريح النباتي في المقام الأول.[٥] أما طه فإنه كان يحابي الكيمياء . غير أن هذا الاختلاف يترك مجالاً لقدر من الاتفاق؛ وذلك أن تين

(١) *(Taine, Philosophie de l'art (Paris 1985) p. 19.*،

(٢) طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاءفي م ك، المجلد ١٠ (بيروت ١٩٧٤) ، ص٢١ .

(٣) تين ، المرجع السابق، ص ١٩ .

(٤) طه حسين، المرجع السابق، ص ١١.

(٥) *Taine, Histoire de la littérature anglaise (Paris 1911) , p. v.* وانظر لنفس المؤلف *Philosophie de l'art, p. 16 - 17.*

يستعين أحيانًا ببعض التشبيهات الكيميائية . من هنا كان رأيه أن الصفات الأخلاقية مثل "الرذيلة والفضيلة [ما هى إلا] منتجات مثلها مثل الزاج والسكر"[١] وأن كل ظاهرة مركبة تنشأ عن التقاء ظواهر أخرى أبسط منها وتعتمد عليها، يتردد صداه فى قول طه "إنما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة يجيدها الخطيب ، والرسالة ينمقها الكاتب الأديب، كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء."[٢] ومن ذلك أيضًا أن قول تين:" إن الوقائع – سواء أكانت مادية أم معنوية – لها جميعها علل [تسببها] »[٣]ينعكس على قول طه:"... وإنما كل أثر مادى أو معنوى، ظاهرة اجتماعية أو كونية، ينبغى أن ترد إلى أصولها، وتعاد إلى مصادرها... وهى جماعة العلل [التى أحدثتها]"[٤] .

ويعارض كلا المؤلفين نسبة الحوادث إلى الأفراد على سبيل الحصر ؛ لأنهما يفترضان كلاهما أن الأسباب النهائية للحوادث قوى تتجاوز الأفراد. يقول تين:"العمل الفنى ليس مجرد لعبة من لعب الخيال أو نزوة عارضة من نزوات رأس محمومة ، بل هو نسخة من الأخلاق المعاصرة ، وعلامة على حالة عقلية."[٥] ولكن هذه القاعدة بعد أن أعاد طه صياغتها تنص على ما يلى: "لا نعتقد انفراد الأشخاص بالحوادث، وإنما نعتقد أن الحوادث أثر لطائفة من المؤثرات [التى تتجاوز الأشخاص] ».[٦] .

أما الاختلاف بين تين وطه حول طبيعة الأسباب النهائية للحوادث ("الأخلاق المعاصرة" حسب تين فى مقابل "طائفة من المؤثرات" حسب طه) فهو قليل الأهمية أو عديمها لأنه يرجع إلى اختلاف فى الصياغة ليس إلا، وذلك أن كليهما يفترض أن هذه الأسباب جزء لا يتجزأ من نسق حتمى يتمحور حول عقل جمعى .

(١) تين، المرجع السابق، ص ١٥ .
(٢) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٤ . انظر أيضًا نفس المؤلف، "حياة الآداب" ٧، **الجريدة**، ٧ فبراير ١٩١٤
(٣) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, p. xv.
(٤) طه حسين، **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ٢٤ .
(٥) تين، المرجع السابق، ص ٧٠ .
(٦) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٤ .

وهو ما ينتهى بنا إلى أعجب وجه من وجوه التطابق بين تين وطه ؛ وذلك أن تصور الأول للتاريخ بوصفه نسقًا يحكمه الثالوث الشهير : العنصر والوسط واللحظة ، يقابله تصور طه للتاريخ الإسلامى كنسق يتمحور حول الأمة الإسلامية ، أو شعب أبى العلاء فى "مكان" أو "إقليم" بعينه وفى "زمان" بعينه. ولكن المشكلات تبدأ فى الظهور عند هذه النقطة بالتحديد فيما يتعلق بالدور الحقيقى الذى أداه تين فى تشكيل آراء طه. ففى هذا الموضع حيث يبدو التطابق بين المؤلفين كاملاً يمكن أن نرى أن ثمة قوى ومؤثرات أخرى قد عملت عملها، وهو ما يزيد الموقف تشابكًا. وطه نفسه يسترعى انتباهنا إلى أن حتميته التاريخية ، أو ما يسميه "الجبر فى التاريخ" ، مركب هجين يتضمن عدة عناصر. وهو يقول عند تقديمه لهذا المذهب إنه إنما يوافق فيه كثيراً من فلاسفة أوروبا وفلاسفة المسلمين[١]. كما يقول إن للمذهب مصدرين : أولهما فلسفى (أو علمى- فلسفى إذا شئنا الدقة)[٢] وثانيهما دينى . فالاختيار وفقًا للمصدر الأول لا يتفق مع القول بأن العالم نسق خاضع للسببية الشاملة، فى حين أن الاختيار وفقًا للمصدر الثانى لا يتفق والإيمان بشمول القدرة والعلم الإلهيين [٣].

والواقع أن كلا من هذين "المصدرين" تيار كبير له روافد عدة . فعلى الجانب الدينى، وهو إسلامى صرف، لابد أن نأخذ فى الاعتبار إسهام أبى العلاء نفسه،[٤] وهو الإسهام الذى يفترض بدوره تراثًا ضخمًا من الجدل حول الجبر والاختيار يرجع فى الأصل إلى المتكلمين. وغنى عن الذكر أن هذا الموضوع كان مألوفًا لدى طه حسين، وذلك على الأقل بسبب دراسته للتوحيد فى الأزهر. وهو عندما يقول إن الإنسان لا يستطيع أن "يمتلك" العلل والأسباب [التى تؤثر فى الحياة الاجتماعية] ولا يستطيع لها دفعًا ولا اكتسابًا ، فإنه يفكر كجبرى متشدد رافض حتى لمذهب الأشاعرة فى "الكسب" ، وهو الحل الوسط الذى أريد به إعطاء الإنسان ما يشبه

(١) نفس المصدر، ص ٢٤، الحاشية ١.

(٢) أنا مدين بهذا التحديد لمفتاح طاهر، المرجع السابق، ص ٥٠ .

(٣) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٨ .

(٤) انظر عرض طه حسين لآراء أبى العلاء فى الجبر، نفس المصدر، ص ٢٨٦ وما يليها .

القدرة على الفعل والمسئولية الخلقية عن طريق القول بأنه يستطيع اكتساب أفعاله ، وإن كانت من خلق الله .

أما فيما يتعلق بالمصدر العلمي- الفلسفي فهو مزيج من المؤثرات الإسلامية والغربية التي لعلها تشمل، إلى جانب تين، عنصراً رواقياً بلغ طه عن طريق سانتلانا[1] ؛ كما تشمل عنصراً إسلامياً يمكن أن يرد إلى ابن خلدون[2] وإلى مذهب من يسميهم "الحكماء" [أي المشاءون من فلاسفة المسلمين] في الإيجاب الذاتي أو السببية الذاتية الضرورية.[3]

وعلى ضوء هذا التعقيد لا مفر من طرح السؤال عن دور تين على وجه التحديد . ومادام هذا الدور يندرج في إطار التيار العلمي الفلسفي من التفكير الحتمي، فإنه يتمثل - فيما يبدو - في إدخال البعد التاريخي أو التاريخي الأدبي إذا شئنا الدقة.[4] وذلك أن تين من بين كل الحتميين الذين ذكرناهم حتى الآن هو أول من طبق الحتمية على تفسير الظواهر الأدبية بصفة خاصة . ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الدور المذكور يتمثل أيضاً في إرساء هذه الحتمية الخاصة على أساس افتراض عقل جمعي . وبعبارة أخرى نقول إن مذهب طه في الجبر في التاريخ يدين لتين خاصة ، أي على خلاف أي مصدر إسلامي أو غربي آخر، بطابعه التاريخي الأدبي ، وكذلك بنزعته السيكولوجية الجمعية .

(١) انظر دافيد سانتلانا، **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، تحقيق محمد جلال شرف (بيروت ١٩٨١)، ص ٨٣، حيث يشرح مذهب الرواقيين فيقول: "والكل راجع إلى علة العلل...فالعالم كله علة ومعلول لا مجال فيه للمصادفة والاتفاق...إذ القدر ليس إلا تتابع العلل وارتباطها بعضها ببعض...فلا يقع شيء إلا ما كان واجب الوقوع في الماضي، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن ."

(٢) "اعلم...أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان..." **مقدمة ابن خلدون**، الجزء ١، ص ٤٠٤؛ وانظر أيضا الجزء ٣، ص ١٠٦٩، حيث يعرض ابن خلدون رأيه في السببية الشاملة أي القول بأن الحوادث في عالم الكائنات لها أسباب متقدمة عليها ، وأن لكل سبب بدوره أسبابا أخرى ، وأن الأسباب لا تزال ترتقي حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب .

(٣) نفس المصدر، الجزء ٣، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٤) رأينا فيما تقدم أن ابن خلدون قال بالجبر التاريخي، وقد قرر طه حسين ذلك صراحة في رسالته الباريسية عن المؤرخ العربي . انظر طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص ٤٤، حيث يقول إن ابن خلدون سبق مونتسكيو إلى فكرة الجبر في التاريخ .

أما وقد حددنا على وجه الدقة ما فى جبرية طه من عناصر ترجع إلى تين دون سواه، فإننا ينبغى أن نلاحظ أيضاً أن تأثير تين على شيوعه ووضوحه ليس عميقًا فى تفكير طه. وقد كان مفتاح طاهر هو أول من نبه إلى أنه لا ينبغى أن نبالغ فى تأكيد التوافق بين تين وطه حسين.(١) ونستطيع الآن أن نبين كيف يختلف الموقفان على المستوى الأساسى ؛ إذ يبدو لأول وهلة أن الموقفين على اتفاق كامل أحدهما مع الآخر لأن المفاهيم الأساسية الثلاثة لدى طه ("الأمة"، "الإقليم"، "الزمان") تتطابق مع ثالوث تين ("الجنس"، "الوسط"، "اللحظة")، بيد أننا إذا أمعنا النظر تبين لنا أن التطابق ليس إلا تطابقًا لفظياً .

وحقيقة الأمر أن كل كلمة فى ثالوث تين مثقلة بالدلالة، وأن المجموعة بأكملها قد صممت بعناية بحيث تعطى وزنًا لادعائه أن لكل شعب نفساً جمعية ذات تكوين محدد أو – كما يقول – حالة معنوية أولية(٢) تتضمن ثلاث ملكات رئيسية . وهكذا تدل كلمة "العنصر" على الاستعدادات الباطنة أو الفطرية أو الموروثة . وهى أشكال روحية بدائية أو أصلية مغروسة فى طبيعة الشعب نتيجة للتطور عبر آلاف السنين.(٣) أما كلمة "الوسط" فهى تدل على الاستعدادات المكتسبة أو العادات العقلية الراسخة – إذا جاز التعبير – التى فرضت على شعب ما تحت ضغط الظروف الخارجية لمدة طويلة .(٤) بينما تدل كلمة "اللحظة" على سيطرة فكرة رئيسية أو نمط من أنماط التفكير أو مثل أعلى للإنسان لمدة طويلة فى المناخ الثقافى للشعب.(٥)

ويفترض تين أن الملكات الثلاث التى تتكون منها البنية النفسية للشعب مستمدة من تجربته فى التاريخ أو تكونت خلالها، ولكنها متى تكونت – سواء كاستعدادات فطرية أو عادات فكرية مكتسبة أو أفكار رئيسية مسيطرة إبان "لحظة" ما – فإنها

(١) مفتاح طاهر ، المرجع السابق ، ٤٩ .

(٢) تين، المرجع السابق، ص ١٣ و ٢٢ و ٣٩ .

(٣) نفس المصدر، ص ٢٢-٣٢، هناك وفقًا لتين ثلاثة أجناس رئيسية: الآريون والصينيون والساميون . نفس المصدر، ص ١٩ و ٢٠ .

(٤) نفس المصدر، ص ٢٥ و ٢٦ و ٢٧ .

(٥) نفس المصدر، ص ٢٧ و ٢٨ و ٢٩ .

تصبح فى رأى تين قوى مكتفية بذاتها ، وتعمل مستقلة عن مصادرها الخارجية؛ وهى وحدها - وليست هذه المصادر- هى التى تسبب معا وتفسر كل الأعمال الفنية ، بل وكل الحوادث التى تقع فى تاريخ أى شعب أو ثقافة. وبهذا المعنى كان التاريخ فى نظر تين مشكلة سيكولوجية، تمامًا كما كان الفلك فى عناصره مشكلة ميكانيكية والفسيولوجيا فى عناصرها مشكلة كيميائية.(١) والواقع أنه يرى أن هناك نوعًا من الميكانيكا السيكولوجية يشمل العوامل الثلاثة - "الينابيع الداخلية" و "الضغط الخارجى" و "الزخم المكتسب"- التى تسبب كل حركة فى التاريخ ، والتى لو انها كانت تقاس إذن لأمكن استنباط ما ستكون عليه الحضارة فى المستقبل كما لو كان يستنبط من معادلة.(٢)

أما طه فليس لأى من مفاهيمه الأساسية مدلولات سيكولوجية. وهى إذا أخذت مجتمعة لا تدعم ما يدعيه من وجود عقل خاص أو نفس خاصة بالأمة الإسلامية. ويظل هذا الادعاء لفظيًا نظرًا لأن طه لا يحاول على الإطلاق أن يثبت أن للنفس الإسلامية بنية محددة . وهو - كما رأينا فى الفصل السابق - لا يعتقد أن الأمة الإسلامية جماعة جنسية متميزة؛ فهى بالأحرى كثرة من الجماعات الإثنية والدينية والثقافية التى لا تربطها إلا روابط مفككة، ولا تكفل وحدتها أية بنية عقلية أو استعدادات محددة ثابتة وأفكار مسيطرة . ومن هذا نرى أن البعد السيكولوجى الذى يتضمنه نسق تين كجزء لا يتجزأ منه يكاد يكون معدومًا فى نسق طه. وفى حالة طه لا تعدو دراسة الأمة الإسلامية فى أماكن وأزمنة مختلفة أن تكون دراسة للجماعات السالف ذكرها فى محيطها الطبيعى والاجتماعى. وذلك فى واقع الأمر هو ما يفعله طه فى دراسته عن أبى العلاء .

وبعبارة أخرى نقول إن طه لم يأخذ من نسق تين إلا القشرة الخارجية. وما دمنا خلصنا إلى هذه النتيجة فيمكننا الآن أن ننظر فى الجزء الآخر من اللغز، وهو

(١) نفس المصدر، ص ٤٠ .

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩ و ٣١ .

كيف استطاع طه أن يحصل على معرفته بتين. لقد كانت فرنسيته في ذلك الوقت قاصرة؛ ومن المستبعد أنه استقى معرفته من مصدر عربي سواء أكان ترجمة[١] أم عرضا من نوع أو آخر.[٢]

لحل هذه المشكلة ذهب بعض الباحثين إلى أن طه عرف تين عن طريق أحاديث أجراها خارج نطاق الدروس مع نالينو.[٣] ، والواقع أن هذا ما كان ليحدث إلا في الفترة ١٩١٠ - ١٩١٢، وهي الفترة التي قضاها المستشرق الإيطالي في القاهرة محاضرًا في تاريخ الأدب العربي ، ولئن كان هذا الفرض لا يمكن استبعاده تمامًا، فإنه لا يستند إلى شواهد قوية، والشاهد الوحيد الذي يؤيده هو إشارة طه في ١٩١١ إلى فكرة "التركيب النفسي" للأمة [٤]؛ وهي الفكرة التي تذكرنا تذكيرًا شديدًا بفكرة تين عن "التكوين المعنوي [للشعب] " . غير أن هذا الشاهد ليس قاطعًا لسببين : أولهما أن الفكرة المذكورة التي لم ترد إلا مرة واحدة لم تبسط على نحو يكفي لإثبات أن ثمة تأثيرا لتين، والسبب الثاني هو أنه حتى لو أمكن إثبات ذلك التأثير، فإن ذلك في حد ذاته لا يثبت أن نالينو كان هو ناقل التأثير . ونظرًا لأن نالينو لم يذكر تين على الإطلاق ، ولأننا لا نعرف ما يكفي عن الفترة المبكرة من حياة طه حسين فإن المجال مفتوح لفروض أخرى . فلقد كان من الممكن للطفي السيد - وهو الذي كان على ألفة بالوضعية فضلاً عن أنه أشرف بمعنى من المعاني على رسالة طه عن أبي العلاء -

(١) ينبه مفتاح طاهر (المرجع السابق، ص ٥٠ و نفس الموضع، الحاشية ٢٣) إلى أنه لم يرد ذكر لأي ترجمة لتين في كتاب جاك تاجر، **حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر** (القاهرة، بدون تاريخ) ولا في: J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* (Le Caire 1930)

(٢) العرض الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي اكتشف حتى الآن هو ما ورد في كتاب قسطاكي الحمصي، **منهل الوراد في علم الانتقاد** (القاهرة ١٩٠٧)، المجلد الأول، ص ٨٩ و ١٥١. فيما يتعلق بهذا الموضوع، انظر جابر عصفور، **المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣)، ص ٦٢ - ٦٣ الحاشية ٧٢ . ولكن المعلومات التي أوردها الحمصي عن تين عامة وأولية بحيث لا تكفي لتكون مصدرًا لمعرفة طه الدقيقة نسبيًا بنص تين . ولاحظ أيضًا أن رشدي فكار الذي استقصى الدوريات العربية الصادرة في القرن التاسع عشر لم يجد أية مساهمات عن تين، انظر Rouchdi Fakkar, *Aux origins des relations culturelles contemporaines entre La France et le monde arabe* (Paris 1973)

(٣) انظر أحمد بوحسن، **الخطاب النقدي عند طه حسين** (بيروت ١٩٨٥)، ص ٦١ .

(٤) انظر الفصل الرابع أعلاه ، ص 107 .

أن ينقل إليه المعلومات الضرورية عن تين . يضاف إلى ذلك – كما سأبين بعد قليل – أن ماسينيون كان فى وضع يسمح له بأن يكون قناة لتلك المعلومات . لذلك كنت أرجح على سبيل الاحتياط أن تكون معرفة طه بتين وبالوضعية بصفة عامة قد بلغته مجزأة خلال فترة ممتدة من البحث ، وعن طريق قنوات عدة من بينها لطفى السيد على سبيل الاحتمال ، وناللينو فى دور أصغر إذا كان له دور على الإطلاق ، وماسينيون بوصفه القناة الرئيسية .

لقد كان من المناسب تماماً أن يؤدى ماسينيون دوراً حاسماً فى إطلاع طه على مذهب تين، إذ يضاف إلى كونه فرنسيًا أن دروسه التى ألقاها فى ١٩١٢ – ١٩١٣ كانت قريبة زمنيًا من المجموعة الثانية من كتابات طه المبكرة (١٩١٤) . وقد رأينا فضلاً عن ذلك أن ماسينيون كان له دور فى تعريف طه بقانون الأطوار الثلاثة لدى كونت . أما فيما يتعلق بتين، فإن ماسينيون لا يقول عنه الكثير، فهو لم يذكر الناقد الفرنسى إلا مرة واحدة بوصفه واحداً من بين أنصار الحتمية المادية الغربيين.(١) ولكن مناقشة ماسينيون للحتمية ذاتها ولشتى تعريفاتها فى الغرب والإسلام ، كان لها فيما يبدو تأثير حاسم على موضوعية طه النسقية ، وكانت سياقًا مثاليًا لتقديم معلومات محددة عن تين .

ولابد أن ماسينيون كان له دور فى الإيحاء لطه بتصوره الهجين للجبر فى التاريخ . ومن المهم أن نلاحظ فى هذا الصدد أن مصطلح "الجبر المادى" العربى الذى يستخدمه ماسينيون يدمج معًا فكرة "الجبر" الكلامية الإسلامية وفكرة الضرورة الطبيعية التى هى فكرة علمية فلسفية غربية (إلى حد ما) . وفى مقطع آخر مخصص للمعانى المختلفة لمصطلح "الإرادة" يطبق ماسينيون طريقته المعتادة فى إبراز أوجه الشبه والتقارب بين التراث الغربى والتراث الإسلامى، فيستشهد فى نفس الوقت وعلى قدم المساواة بمفهوم الاختيار عند المعتزلة والماتوريديين ، وبفكرة الكسب مع الاستطاعة عند الأشاعرة بالإضافة إلى فكرتى الجبر والضرورة.(٢)

(١) ماسينيون ، المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٢) نفس المصدر، ص ٩٥ فيما يتعلق برفض طه لآراء الأشاعرة فى الكسب، انظر أعلاه، ص 161 .

وغنى عن الذكر أن ماسينيون لم يعرّف طه بتلك المذاهب الإسلامية . ولكن ما فعله - دون شك - هو أنه بطريقته المذكورة نبه طه إلى ما لهذه المذاهب من أهمية مستمرة فى سياق العصر الحديث، وخاصة فيما يتعلق بتصور التاريخ كنسق حتمى . ومثال ذلك عبارة لافتة للنظر يتحدث فيها ماسينيون عن العالم منظوراً إليه بعين العقل، فيقول باقتضاب على نحو يذكر تذكيراً شديداً بمؤلف **ذكرى أبى العلاء**: "إن سلسلة العلل متوالية والعالم دار مغلقة ومملكة الجبر يتسلط عليها مبدأ حفظ القوى".[1] ويفترض ماسينيون ضمناً أن هذا الرأى يشبه من نواح المذهب الإسلامى فى الجبر، وهو يقابل بينه وبين قول ابن عربى (فى **الفتوحات المكية**): "إن الله لا يزال يخلق على الدوام" وفكرة برجسون عن الديمومة الخلاقة؛ وذلك - فيما يقول ماسينيون - لأن جملة الكون "إلى وقتنا هذا ناقصة ماثلة فى جهة المستقبل...".[2]

ومن ذلك أيضاً أن ماسينيون يوضح أن الحتمية الغربية تتنافى والمصادفات والمعجزات ؛ ففى مناقشة عن المعانى المختلفة لمصطلح "الطبيعة" فى الفكر الغربى يشير ماسينيون إلى التفرقة الأرسططاليسية بين physis (الطبيعة) التى تدل على مجموع الأشياء التى يحكمها القانون وبين tyché (الفأل أو المصادفة) التى تدل على ما لا يخضع لأى قانون، ويشير ماسينيون فى نفس السياق إلى أن الجبريين يعتقدون أن ما هو "طبيعى" مضاد لما هو " surnaturel " (أى مفارق للطبيعة أو غيبى) أو ما هو "خارق للعادة مثل المعجزات" - حسب تعبير ماسينيون.[3]

ولعل هذه الأفكار التى كان لها تأثير على موضوعية طه النسقية قد أتاحت لماسينيون فرصة مثالية لكى يقدم معلومات محددة عن تين، لولا أن هذه الأفكار لم تسجل لسبب أو آخر . وهناك فى هذا الصدد احتمالان : أولاً أن ماسينيون قدم هذه المعلومات فى قاعة المحاضرات ولكنها لم تدون . وينبغى أن نلاحظ هنا أن ماسينيون

(١) ماسينيون، المرجع السابق، ص ١٤٠ . عندما يتحدث ماسينيون عن مبدأ حفظ القوى فهو إنما يعنى - كما أضاف بالفرنسية - مبدأ حفظ الطاقة.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٢ .

المحاضر لم يكن يقرأ من نص مكتوب، وأنه كان يفضل بدلاً من ذلك أن يرتجل على ضوء احتياجات طلابه واستجاباتهم . ويروى طه حسين فى هذا الصدد أن ماسينيون كان يبذل جهداً مضنياً فى تعريب مصطلحات الفلسفة الحديثة، وأنه كان يلقى حديثه دقائق ثم يتوقف ليسأل تلاميذه ليثق بأنهم قد فهموا عنه.[١]

وفى تقرير كتبه ماسينيون عن بعثته فى القاهرة – ولم ينشر من قبل – يقدم المستشرق الفرنسى مزيداً من التفاصيل عن أسلوبه فى التدريس ؛ فواجبه كما حدده لنفسه هو التعرف على مستمعيه والاتصال بهم والتفاهم معهم باللغة العربية ؛ ولهذا الغرض كان ينبغى عليه أن يتخلى عن فكرة الدروس التى يكتبها المحاضر ويتمرن على إلقائها قبل إلقائها فى قاعة المحاضرات ، وأن يستعيض عن ذلك بمحاضرات يقدمها بلغة الحديث دون أن يتحاشى توجيه التفاتة مفاجئة إلى أفضل التلاميذ حتى يوقظ انتباه الجميع . كما كان ماسينيون يحرص – فيما قال – على أن يتعلم مع تلاميذه التفكير معًا ؛ وبذلك يتيح لهم أن يروا فيما يعترى العبارة من تردد ونبو عن الصواب عمل الفكر فى التوصل إلى الأفكار المنشودة والصياغة المناسبة.[٢]

وإذا أخذنا فى الاعتبار هذه الطريقة فى التدريس بالإضافة إلى أن نص محاضرات ماسينيون كما وصل إلينا يستند إلى المذكرات التى سجلها طالب واحد (هو توفيق المرعشلى)، فقد يبدو أن بعض أقوال ماسينيون كان لابد أن تضيع فلا تقيد أصلاً أو تسجل فى صورة مختزلة شديدة الاختزال .

أما الاحتمال الثانى فهو أن ماسينيون زود طه بالمعلومات اللازمة عن تين خارج نطاق المحاضرات . فنحن نعلم أنه جرت بين ماسينيون وطه مناقشات خارج الجامعة.

(١) طه حسين، "أستاذى وصديقى لويس ماسينيون"، فى ذكرى: **لويس ماسينيون** (القاهرة ١٩٦٢)، ص ٢٧ – ٣٠ ، ص ٢٧ .

(٢) انظر ماسينيون ، « تقرير » ، الملحق ، ص 297 .

وقد صادق كل أساتذته الأوروبيين تقريبًا، ولكن يبدو أنه كان على صلة أوثق بماسينيون، ويبدو أنه نمت بين الأستاذ والتلميذ مودة خاصة . يروى طه حسين فى هذا الصدد أن ماسينيون كان لسبب غامض يختاره لكى يلقى عليه الأسئلة قبل غيره، ولم تمض أيام قلائل بعد بداية الدروس حتى نشأ بينهما نوع غريب من الألفة ؛ فقد كان ماسينيون يستفسر طه عن حياته كلها ويدعوه إلى لقائه فى معهد الآثار الفرنسى حيث كان يقيم . وهناك جرت بينهما أحاديث مستفيضة.(١)

وبفضل تقرير ماسينيون الذى ذكرناه آنفًا صرنا الآن نعرف سر تلك الألفة ؛ فماسينيون كان بصفة عامة يشعر بشىء من القربى مع الأزهريين، فقد كان هو نفسه أزهريًا بمعنى من المعانى .(٢) والأهم من ذلك أنه كان على اقتناع بأن الأزهريين بين طلابه أكثر تبشيراً بالخير من زملائهم من خريجى المدارس الحكومية ؛ فالأزهريون قد تعلموا أكثر مما تعلم طلاب الفئة الأخيرة كيف يفكرون بلغتهم الأصلية؛ وهم الذين يرجى أن يظهر من بينهم الكتاب والفلاسفة فى المستقبل . يضاف إلى ذلك على وجه التحديد أن ماسينيون لم يفته بثاقب بصره أن يكتشف بين الجمع "الشيخ" طه - ذلك "الأعمى الثاقب البصيرة" - على حد تعبيره - بوصفه طالبًا فذًا له عقل من أعلى مرتبة . ومما أثار إعجاب ماسينيون بصفة خاصة مقالات طه فى **الجريدة** ، وأداؤه فى الامتحان الشفوى فى نهاية المقرر ؛ فهو على خلاف زملائه الذين حفظوا مذكراتهم كلمة بكلمة كما يفعل الشرقيون بسهولة تدعو إلى الإعجاب استطاع أن يشرح نقائض العقل الخالص لدى كانط (٣) بعبارة منتقاة موفقة تمامًا .

(١) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٧ .

(٢) حضر ماسينيون دروسًا فى المنطق فى الأزهر سنة ١٩١٠ . C. Destrenau et J.Moncelon, *Massignon* (Paris 1994) , P. 86-87. وكان يلقى الدروس الشيخ دسوقى - حسبما ورد فى « تقرير » ماسينيون .

(٣) للاطلاع على معالجة ماسينيون لهذا الموضوع، انظر محاضرات، ص ٣٩ .

ولا بد أن المستشرق الفرنسى والطالب المصرى قد تطرقا فى أحاديثهما الخارجية إلى بعض الموضوعات التى نوقشت فى المحاضرات ، وخاصة الموضوعات ذات الاهتمام المشترك مثل الحتمية وأشكالها المختلفة فى الثقافتين. ولنا أن نفترض أن طه لا بد قد لعب الأحاديث فى تلك دوراً نشطًا بفضل تعليمه الأزهرى ومهاراته الجدلية. ومن المحتمل تماماً أن يكون ماسينيون قد قدم فى النقاش الناجم المعلومات اللازمة عن تين بالعربية مع ما يدعمها من إشارات إلى النص الأصلى.

إن تدليلنا على أن ماسينيون هو الذى عرّف طه بمذهب تين قد استند حتى الآن إلى حقيقة مؤكدة ، وهى أن المستشرق الفرنسى أسهم بدور أساسى فى تدعيم وتشكيل موضوعية طه النسقية . ومن الممكن الآن أن نقدم لهذا الفرض مزيداً من التأييد بناءً على حقيقة مهمة لا تقل عن ذلك أهمية ، ومن الممكن إثباتها بدورها ؛ وهى أن ماسينيون لعب دور الوسيط الذى استقى منه طه معرفته فى تلك الفترة المبكرة بجانب آخر من جوانب التراث الوضعى، ألا وهو قواعد المنهج والنقد التاريخيين كما قننها لانجلوا وسينوبوس . وذلك أننا – على نقيض الباحثين الذين يعتقدون أن هذا الجانب ظل مجهولاً بالنسبة لطه حتى ذهب إلى السوربون[1] – نستطيع أن نثبت دون أدنى شك أن طه تعرف على هذا المجال وهو لما يزل طالبا فى مصر، وذلك عن طريق ماسينيون بصفة رئيسية.[2]

ولهذا الغرض ينبغى أن ننظر الآن فى مناقشة ماسينيون لموضوع أصول التاريخ أو المنهج التاريخى فى المحاضرة السادسة والعشرين ، وفى جزء من المحاضرة الختامية ؛ أى المحاضرة الأربعين . ويشمل الموضوع كما يتناوله ماسينيون المسائل المنهجية بالمعنى الدقيق للكلمة كما يشمل النظريات الفلسفية بشأن مجرى حوادث

(١) انظر عمر مقداد الجمنى، "ملامح من الرؤية التاريخية عند طه حسين". **الحياة الثقافية** (تونس،العدد ٥٥، ١٩٩٠)، ص ٢٥ – ٣٢ ؛ فهو يرى أن طه لا يمكن أن يكون قد استمد مفهومه عن التاريخ كعلم من معلميه، سواء أكانوا مصريين أم أجانب، فى الجامعة المصرية، وأنه لم يكتسب هذا المفهوم إلا فيما بعد عندما ذهب إلى السوربون، وذلك بفضل سينوبوس وآخرين .

(٢) كان دور نالينو فى هذا المجال أقل أهمية من دور ماسينيون لأن نالينو على خلاف ماسينون لم يتناول الموضوع صراحة.

التاريخ وغاياته.[1] وعندما يستهل ماسينيون المناقشة بقوله إن التاريخ كان فرعا من فروع الآداب ثم أخذ وجهًا جديدًا وصار علمًا خاصًا [قائما بذاته] وله علم [خاص به] يسمى "فلسفة التاريخ"، فإنه يريد لهذا المصطلح الأخير أن يشمل - مثله مثل مصطلح "أصول التاريخ"- نفس المدلول الواسع النطاق .

وأول ما ينبغى أن نلاحظ هنا هو مدى الأهمية التى يعلقها ماسينيون على فلسفة التاريخ كما يتجلى فى المساحة المخصصة لها ، وفى استخدام عبارة "أصول التاريخ"[2] كتسمية لها ، وفى التأكيد المنصب على الموضوع بوصفه نتيجة لازمة عن ظهور التاريخ كعلم . ويبدو أن إفراد هذه المكانة البارزة لفلسفة التاريخ كان له وقع قوى على طه؛ فقد أسهم فى شحذ وعيه بأهمية الموضوع، وهو - فيما يبدو - متأثر بماسينيون عندما يدعى أن كتابه عن أبى العلاء بمثابة المنطق لتاريخ الأدب .[3]

كما استقى طه من ماسينيون الفكرة التى مؤداها أن البحث التاريخى الحديث هو فى جوهره دراسة نقدية للوثائق المكتوبة، وأنه استحدث لهذا الغرض مجموعة من العلوم "الخاصة". فماسينيون يصنف هذه العلوم كما يلى: (أ) علم الآثار؛ و (ب) علم الكتابات [القديمة] الذى يشمل الكتابة على الحجر [النقوش] والكتابة على القرطاس [قراءة الخطوط القديمة] ؛ و (ج) علم الفرامين [دراسة المستندات التاريخية] وتصحيح الإسناد؛ و (د) علم الطقوس[4] (Comput) أو السنوات [الكرونولوجيا]؛ و (هـ) علم الجغرافيا التاريخية ، وعلم الأساطير المقارن.[5] ومن هذا التصنيف للعلوم

(١) انظر **محاضرات**، ص ١٣٣ و ١٣٤ و ١٣٥ .

(٢) وهى عبارة محملة بالدلالة؛ فهى لابد قد ذكرت طه بعلم أصول الفقه لأهميته الأساسية بوصفه نوعًا من المنطق بالنسبة للفقه . وجدير بالذكر أن طه حسين فى **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص ٢٧، قد رأى أن ابن خلدون قد استلهم خطة إنشاء علم جديد للعمران البشرى أو الاجتماع (كعلم خاص أو مساعد للتاريخ) من علم أصول الفقه، ومن الملاحظ أيضًا أن طه حسين يتحدث فى **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ٢٣، عن "الفقه التاريخى" قاصدًا بذلك على وجه التقريب الروح التاريخى الحقيقى أو النقد والتحقيق التاريخيين .

(٣) نفس المصدر، ص ١٦ .

(٤) تسميةُ ماسينيون للعلم المعنى بعلم "الطقوس" غريبة ولا أدعى أنى أفهمها.

(٥) ماشينيون، المرجع السابق، ص ١٣٢ .

التاريخية "الخاصة" – أو المساعدة للتاريخ كما تسمى عادة – استبقى طه فى ذاكرته أن من بينها علما (واضح أنه علم الكتابة على القرطاس) "يعلمك أنواع المداد الذى كان يكتب به الناس فى العصور المختلفة ، وكذلك أنواع الورق ومثلهما أنواع الأقلام وليس بأقل من هذا كله خطراً العلم بقواعد الخط ، وما أصابها من الاختلاف على مر العصور".(١)

وربما كانت إشارة ماسينيون فى نفس السياق إلى علم الفرامين هى المصدر الذى استقى منه طه رأيه فى ضرورة الرجوع إلى أوراق الحكومات وسجلات الدواوين لصحة البحث التاريخى.(٢)

كما يورد طه عن المنهج التاريخى الحديث معلومات أخرى يبدو أنه استقاها من القسم ٢ من المحاضرة الختامية فى مقرر ماسينيون (المحاضرة الأربعين) المخصصة لمناقشة مسألة التاريخ والشهود؛ وهى المسألة التى يرى ماسينيون أنها تشمل ثلاثة وجوه "أصولية" أو منهجية . ومما يثير الاهتمام فى هذه المناقشة أن ماسينيون – فيما يبدو – يتصدى بالنقد فيها لتراث معين من الفكر التاريخى مثله فى نهاية القرن التاسع عشر لانجلوا وسينوبوس وخاصة فى المرجع الشهير الذى وضعاه فى قواعد المنهج التاريخى وكان عنوانه **المدخل إلى الدراسات التاريخية** *(Introduction aux études historiques)* (١٨٩٨) . ولإبراز أهمية هذه المناقشة بالنسبة لطه، ينبغى أن ننظر فى هذه المسائل بعد تصنيفها هنا وفقاً لترتيب مختلف للأولويات .

(١) شهادة الحديث وشهادة الكتابة أيهما له الفضل؟

تحت هذا العنوان ينتقد ماسينيون ما جرى عليه التاريخ الأوروبى الحديث منذ ثلاثة قرون من احترام مفرط لـ"المتون" [أى الوثائق] المكتوبة، وهو يحبذ تفضيل

(١) طه حسين، "حياة الآداب" ٤، **الجريدة**، ٢٦ يناير ١٩١٤ . قارن بذلك وصف ماسينيون (المرجع السابق، ص ١٣٢) علم قراء الخطوط القديمة بأنه يدرس الكتابات [القديمة] على "القرطاس"، وانظر أيضاً إشارته (نفس المصدر، ص ٢٠٨) إلى "انتقاد خاصيات القرطاس والخط و الختم."

(٢) طه حسين المرجع السابق .

المسلمين لـ "الحديث" [الرواية الشفوية] فى جمع شواهد السنة النبوية، وذلك أن ماسينيون يرى أن الاعتماد على هذا النوع من التقارير مع انتقاد "خاصيات" [أى شخصية] المحدث [الراوى] أصح من الاعتماد على الوثائق المكتوبة حتى لو اقترن بنقد "خاصيات القرطاس والخط والختم" [بمساعدة علم الكتابات القديمة] . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ماسينيون يعارض التحيز الغربى لنقد الشهادات المكتوبة بالاستعانة بالعلوم المساعدة ، ويفضل النقد الإسلامى الصميم للروايات الشفهية وفقًا لمنهج الجرح والتعديل.

(٢) شهادة العامة وشهادة الخاصة أيهما أولى بالتصديق ؟

يعبر ماسينيون عن تفضيله للنوع الأول من الشهادات لأن الأميين - فيما يرى - يعربون عما يحسون بدون إخفاء وبدون قصد، فى حين أن المتعلمين يضعون النظريات والأفكار فى مقام أرفع من الأمور العملية والأفعال.(١)

ثم يضرب ماسينيون مثلاً على ذلك بموضوع المعجزات الذى ينقسم المؤرخون بشأنه إلى حزبين: حزب يسلم بوقوع الحوادث التاريخية التى تسمى "معجزات" فى روايات كثيرة مسندة فى كل أمة وكل عصر؛ وحزب آخر ينكر إمكان وقوع هذه الحوادث أصلاً ، ويشكك فى كل ما ورد عنها من روايات و"يقطع ذكرها عنها"[يستبعدها] بدون سبب علمى بمقتضى نظريتهم . ولكن هذا- فيما يرى - ماسينيون "نقصان" [عيب منهجى] ؛ فالمؤرخ الجيد ينبغى أن يقبل كل ما روى عن الحوادث التاريخية بإسناد صحيح حتى ولو كانت الرواية مخالفة مناقضة لآرائه الشخصية.(٢)

(٣) الشاهد سرًا والشاهد جهرًا أيهما الأصدق ؟

يشير ماسينيون إلى أن أغلب العلماء يرى أن التقارير التاريخية تتضمن ما يسمى بالكذب الرسمى . ومن الأمثلة التى يضربها على ذلك أن "كتابات ملوك

(١) ماسينيون، المرجع السابق، ص ٢٠٨ .

(٢) نفس المصدر.

الأشوريين...فيها كثير من الكذب الرسمى..." وكذلك "إعلانات نابليون إلى جنده."[1] ويعلق ماسينيون على ذلك قائلاً إن الأصح للمؤرخ أن يقارن الشهادات السرية بالجهرية .

وتوضيحًا لهذه النقطة ينصح ماسينيون مستمعيه بألا يقبلوا اعتراضات متكلمى الأشاعرة على أعدائهم من المعتزلة بدون تصحيح ، أى بدون مقارنة "مع ما حققوا فى اليمن (إلخ) من تأليفات أهل الاعتزال."[2] . ومن الواضح أن عربية ماسينيون فى هذا الموضع تفتقر إلى السلاسة والوضوح . وليس من المستبعد أن النص هنا قد تعرض لشىء من التحريف . ولكن قد يكون من الممكن مع شىء من التخمين استخلاص النقطة الأساسية فى رأيه وصياغتها كما يلى: لا ينبغى أن يوثق أبدًا بما يقوله الأشعرية رسميًا فى تصويرهم لخصومهم المعتزلة دون أن يوضع فى الاعتبار كتابات هذا الفريق المهزوم الذى حظرت مؤلفاته فى اليمن وغيره من البلدان بحيث كادت أن تكون سرية .

ولكى نقدر مناقشة هذه المسائل المنهجية الثلاث حق التقدير لابد لنا أن نلاحظ كيف تنم عن اهتمامات ماسينيون فى تلك الفترة ، فقد كان عندئذ منهمكًا فيما أصبح بعد ذلك التزامه طيلة العمر بقضية الحلاج . ولابد أنه كان قد قرر أن يطبق فى رسالته عن عذاب الحلاج[3] منهج النقد الإسلامى للروايات الشفهية كما نقلت عن طريق الشهادات غير الرسمية التى أدلى بها أتباع الصوفى المضطهدون ، ومن خلال الأساطير الشعبية؛ فذلك هو السياق الذى ينبغى أن نقرأ فيه اعتراضات ماسينيون على ما كان يعده تحيزًا غربيًا صميمًا للمصادر المكتوبة، لاسيما الرسمى منها، وللآراء العلمية .

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٧ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) بدأ ماسينيون هذا العمل فى القاهرة سنة ١٩٠٧ . انظر *Massignon, La passion de Hallâj martyr et mystique de l'Islam (Paris 1975) , Tome I, p. 17, n . 2* ، ويبين ماسينيون (نفس المصدر ، ص ١٦ – ١٧) أن المحاضرات التى ألقاها فى القاهرة سنة ١٩١٢ – ١٩١٣ أتاحت له أن يقطع شوطًا طويلاً فى دراسته لنشأة الاصطلاحات الفنية لدى الحلاج .

ويستدل من مناقشته لهذه المسائل باستخدام مفاهيم مثل "الشاهد" و "الشهادة" أن انتقاداته كانت موجهة إلى فريق من المنظرين المنهجيين الذين أضفوا على النقد التاريخى مؤخراً طابعاً قانونياً، فأصبحوا ينظرون إلى الوثائق بوصفها شهادات ، وإلى مؤلفيها بوصفهم شهوداً . وقد بدأ هذا الاتجاه الأب دى سميت (*Père de Smedt*) فى كتابه مبادىء النقد التاريخى (*Principes de la critique historique*) (١٨٨٣)، ثم تابعه فى ذلك باحثون آخرون وخاصة شارل سينوبوس؛ فقد قبل وجهة النظر القانونية – وإن أخضعها لبعض التحفظات والمعايير"العلمية "-[١] . فإذا نظرنا من هذه الزاوية إلى تعليقات ماسينيون بدأت تبوح بأسرارها بعد أن كانت مقتضبة مستغلقة.

ففيما يتعلق بالمسألة (١) يبدو أن الهدف الرئيسى – إن لم يكن الهدف الوحيد – النقد هو لانجلوا وسينوبوس، فمن المعروف أنهما كرسا اتجاه البحث التاريخى فى الغرب إلى وضع الثقة فى الكلمة المكتوبة دون غيرها . وقد رأيا أنه لا مناص للمؤرخ من أن يتخذ من الوثائق مادته؛ فحيث لا توجد وثائق لا يوجد تاريخ.[٢] وهما لا يبديان أى استعداد لتعديل هذا الرأى حتى عندما يضعان فى الاعتبار "مجاميع الروايات العربية القديمة [التى] تعطى أسانيد الرواية".[٣] ويرجع ذلك – دون شك – إلى أن لانجلوا وسينوبوس يعتقدان أن الكتابة تقيد المنقول وتجعل نقله أميناً،[٤] فى حين أن النقل الشفوى ينطوى بحكم طبيعته على تحريف مستمر ينتهى لا محالة إلى شكل الأسطورة[٥] ويستحيل استخلاص المعلومات الصحيحة منها بأية طريقة. [٦]

وفيما يتعلق بالمسألة (٢)، يبدو أن ماسينيون لا يقصد بانتقاداته لانجلوا وسينوبوس وحدهما . صحيح أن الهجوم يشملهما نظرا لأنهما كانا يناصران وجهة

(١) *Ch. Seignobos , La méthode historique appliquée aux sciences sociales (Paris 1901) , p. 83*
انظر أيضاً لانجلوا وسينوبرس ، المدخل إلى الدراسات التاريخية ، ص ١٢٢ وما يليها .

(٢) نفس المصدر، ص ٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٣٩ .

(٤) نفس المصدر، ص ١٤٠ .

(٥) نفس المصدر، ١٤١ .

(٦) نفس المصدر، ص ١٤٢ .

نظر النخبة المتعلمة، وهم فى هذه الحالة العلماء فى مقابل جمهور العوام غير المتعلمين ، إذ يرى الباحثان – كما رأينا منذ قليل – أن الأسطورة ترتبط ارتباطا لا فكاك منه بالتراث الشفهى ؛ فهى فيما يقولان "...تنشأ فى جماعات الناس التى لا وسيلة عندهم للنقل غير الكلام، كالجماعات المتبربرة أو الطبقات القليلة الثقافة كالفلاحين والجنود".[١]

أما فيما يتعلق بالمعجزات، فإن المؤلفين المذكورين يدخلان مرة أخرى فى نطاق انتقادات ماسينيون ؛ فهما – وإن كانا يدركان أن الشهادات التى تتعلق بالمعجزات "قد ملأت الوثائق عند الشعوب كلها تقريباً".[٢] وأن هذه الوقائع يمكن إثباتها بالتحقيق التاريخى – يرفضانها أو يريان أنها غير محتملة مادامت تتناقض ونتائج العلم.[٣] غير أنهما لا يقولان باستحالة المعجزات (بل ولا يقولان بإمكانها)[٤]؛ كلا ولا يريان أن المعجزات ينبغى أن ترفض قبل التمحيص النقدى . وهما إلى هذا الحد لا يصلحان هدفًا رئيسيًا لانتقادات ماسينيون، ولعله كان يقصد كاتبًا آخر (أو كتابًا آخرين) يتخذ (أو يتخذون) فى الموضوع موقفًا أكثر تطرفًا .

وفيما يتعلق بالمسألة (٣) فإن انتقادات ماسينيون – إذا كانت له انتقادات فى هذا الصدد – لا يمكن أن تستهدف إلا شخصًا أو فريقًا يدعو إلى الاعتماد تمامًا – أو بصفة رئيسية – على الشهادات الجهرية؛ فهذه هى الحالة الوحيدة التى تستدعى تعقيب ماسينيون فيما يتعلق بضرورة مقابلة هذه الشهادات مع الشهادات السرية . فإذا كان ذلك كذلك كان المقصود بهذا النقد هو على أرجح تقدير الأب دى سميت (وليس لانجلوا وسينوبوس) لأنه ينصح المؤرخ الناقد بتوخى الحذر عند استخدام المذكرات (الخاصة) والتقارير السرية.[٥]

(١) نفس المصدر، ص ١٤١.
(٢) نفس المصدر، ص ١٦٢ .
(٣) نفس المصدر، ص ١٦١ وما يليها .
(٤) "إن عدم الاحتمال ليس فكرة علمية"، نفس المصدر، ص ١٦٢ .
(٥) P.de Smedt, S.J., *Principes de la critique historiques* (Liège- Paris 1883) , p. 120 .

ولكن الأمر الذى لا شك فيه على أية حال هو أن مناقشة ماسينيون للمسائل المنهجية كان لها تأثير على طه ، وإن لم يعمل التأثير عمله دائمًا وفقًا لمقاصد ماسينيون . ففيما يتعلق بالمسألتين الأوليين من المسائل الثلاث التى تناولها، نستطيع أن نثبت أن طه اتبع الموقف "الوضعى" الذى كان ماسينيون يهاجمه . فبالنسبة للمسألة (١) رأينا فيما تقدم كيف أخذ طه على المحققين من المؤرخين العرب القدامى – بما فيهم ابن خلدون – اعتمادهم على الرواية الشفهية ، وتقصيرهم فى إدراك أهمية الوثائق المكتوبة من الناحية العلمية . أما فيما يتعلق بالمسألة (٢)، فإن ادعاء طه أن المعجزات ليس لها مكان فى التاريخ أو المنطق يقترب اقترابًا شديدًا من الرأى المتطرف الذى انتقده ماسينيون ؛ والذى مؤداه أن التقارير المتصلة بالمعجزات ينبغى أن تستبعد دون تمحيص .

أما فيما يتعلق بالمسألة (٣)، فإن طه يميل بصفة عامة إلى الاتفاق مع ماسينيون . ومثال ذلك أنه يطور ويبسط ملاحظات ماسينيون عن الأكاذيب الرسمية التى روج لها ملوك الأشوريين، فيستنكر ما كتب فراعنة مصر وملوك الأشوريين على آثارهم من أخبار تحفل بالمبالغة والإغراق والادعاءات التى لا نصيب لها من الصحة لا لغرض إلا لتمجيد الملك بل وتأليهه.[١] ومن ذلك أيضًا أن تحذير ماسينيون من الاعتماد الكامل على وجهة النظر الرسمية ربما كان له تأثير على طه عندما رأى أن من يريد التأريخ للفتوح الإسلامية أيام الخلفاء الراشدين لا يكفيه أن يقرأ ما كتب العرب وحدهم عن هذا الموضوع ، ولا بد له أن يقرأ ما كتب أهل الأمم المغلوبة.[٢]

ويبدو إذن أن تأثير ماسينيون على كتابات طه فى سنة ١٩١٤ كان حاسمًا . ورغم أننا لا نستطيع أن نثبت على نحو قاطع أنه زود طه بالمعلومات اللازمة عن تين، فإن مما يعزز رجحان هذا الافتراض تعزيزًا كبيرًا أن المستشرق الفرنسى أمد طه بكثير من عناصر موضوعيته النسقية ، ومعرفته بالتأريخ الوضعى.

(١) طه حسين، "حياة الآداب" ٥ و ٨، الجريدة، ٧ و ٢٨ فبراير ١٩١٤ على التوالى . لكن لاحظ أن طه كان مدينًا فى رأيه هذا لنالينو أيضًا؛ فهو ينتقد الكتب العربية فى التاريخ لأنها لم تعتمد إلا على المصادر الرسمية أو رواية الفريق الغالب . انظر نالينو، تاريخ آداب العرب، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

(٢) "حياة الآداب" ٥ و٨، الجريدة، ٧ و ٢٨ فبراير ١٩١٤ على التوالى .

أما وقد رأينا أن تأثير ماسينيون لم يعمل عمله دائمًا وفقًا لمقاصده ، وأن جدله ضد الوضعية مكن طه من اكتشاف الخصم والانضمام إليه، فإن بإمكاننا الآن أن نقدر كيف جاءت تعاليم المستشرق الفرنسى فى أوانها ، وكيف كانت مناسبة . وذلك أنه كان فريدا بين أساتذة طه الأوروبيين ، لأنه كان أقدر من أى منهم على إبراز العلاقات - سواء قامت على الوفاق أم الخصام - بين الثقافة الأوروبية الحديثة وبين التراث الإسلامى . ولم يكن ماسينيون يفعل ذلك من باب التبحر فى العلم أو الاهتمام المحايد بالدراسة المقارنة، بل كان فى الواقع يمارس ما أسماه "علم الرحمة"؛ وهو العلم الذى مهما كانت حدوده[1] كان يرمى إلى إنصاف ذلك التراث عن طريق تسليط الضوء على أهميته المستمرة أو قيمته النسبية بالمقارنة مع الثقافة الغربية . ومن هذا المنطلق كان باستطاعة ماسينيون أن يرى للمذاهب الكلامية والصوفية فى الإسلام أهمية فى مناقشة الحتمية المادية الغربية ، وأن يضع الطريقة الإسلامية فى نقد الرواة فى مقابل النقد الغربى للوثائق المكتوبة ، وأن يفضل الجانب الإسلامى. ولقد كان هذا الأسلوب فى العرض أنسب ما يكون توقيتًا ومحتوى فى حالة طه؛ فقد كان ذلك بمعنى من المعانى كل ما يريد لكى يصل إلى موقفه الوضعى النهائى، فما كان لطه الأزهرى الباحث عن الحداثة أن يجد ما هو أكثر تنشيطًا للذهن أو تنويرًا له من ذلك النقاش كما أجراه ماسينيون .وما كان عليه إلا أن يعكس حجاج ماسينيون بحيث يضعه فى صالح المعسكر الوضعى الحديث . وهكذا وجد علم الرحمة وفقا لماسينيون ما يضاده فى سعى طه إلى الحداثة .

ولكننا ينبغى أن نقاوم ما قد يغرينا بنسبة الفضل كله إلى ماسينيون . فنظرًا لأن آراء طه لم تكن قط مجرد ترديد لآراء المستشرق الفرنسى، فليس باستطاعتنا على الإطلاق أن نستبعد احتمال وجود تأثيرات أخرى . وتزداد الحاجة إلى توخى هذا الحذر على ضوء الثغرات العديدة فى معارفنا ؛ فليس لدينا مجموعة كاملة من كتابات

(١) انظر E.Said, " Islam, the philological vocation and French culture : Renan and Massignon" in Malcolm H. Kerr (ed) , *Islamic studies : a tradition and its problems* (California 1980), p. 53 - 72 .

طه حسين المبكرة ، ولا سجل كامل بالمحاضرات التى استمع لها فى الجامعة المصرية ، ولا استقصاء شامل للدوريات التى نشرت فى ذلك العصر ، ولا عرض من أى نوع لأحاديث طه خارج الجامعة مع أساتذته الأوروبيين ، ولا معلومات مفصلة عما كان يدور فى حلقة لطفى السيد . وكل هذه الثغرات تفرض علينا قدرا من الحذر .

* * *

وخلاصة القول هى إن طه عندما أزمع السفر إلى فرنسا فى نوفمبر من سنة ١٩١٤ كان قد أرسى مذهبه فى الحداثة على أسس وضعية صارمة . وقد خطا أول خطوة فى هذا الطريق فى المقالات التى نشرت فى سنة ١٩١١ والتى كتبت تحت تأثير نالينو بصفة رئيسية ، والتزمت - إلى حد بعيد - بحدود وضعيته الفضفاضة المعتدلة. ثم خطا طه خطوة ثانية وأخيرة فى سنة ١٩١٤ فانتهى إلى موضوعية نسقية لعله استقى معلوماته عنها من ماسينيون ، ولكنها لم تطابق موقف أى المستشرقين، وبذلك أقام طه علاقات فكرية مباشرة مع فرنسا .

فلما ذهب طه بعد ذلك إلى السوربون، وكانت عندئذ تحت سيطرة الوضعيين، أتيح له أن يدرس على سينوبوس وعلى غيره من أعلام الوضعية مثل دوركايم وليفى برول. ولقد كان ما تعلمه فى السوربون جديداً من عدة جوانب، ولكنه كان أيضًا مألوفًا له ومهمًا ، نظراً لأنه كان بالفعل وضعيًا مقتنعًا بالوضعية فضلاً عن أنه كان قد بت فى بعض الأمور التى كانت تشغل أساتذته، وقد وجد من ثم نفسه طرفا وشريكًا فى المجادلات التى كانت محتدمة عندئذ فى نطاق المعسكر الوضعى. ولمزيد من التحديد نقول إن وجود فرق مختلفة ومتصارعة أحيانًا بين الوضعيين قد أدى إلى زعزعة إيمانه بالموضوعية النسقية، وبداية من تلك النقطة شرع فى عملية لا تنقضى من محاولات التعديل والتنقيح . ولكن بعض المواقف التى بلغها فى كتاباته المبكرة ظلت رغم محاولاته تتشبث بالحياة رغم الاحتضار .

الفصل السادس

أفول الوضعية

الصوت العذب

فى الرابع عشر من نوفمبر ١٩١٤ تحقق الحلم الذى طالما راود طه بأن يدرس فى فرنسا عندما غادر الإسكندرية على ظهر السفينة التى أقلته فى أول رحلة له خارج مصر ؛ فقد بعث مع نفر من زملائه إلى مونبلييه بدلاً من باريس لكى يدرسوا فيها بعيداً عن أخطار الحرب ، وكانت الرحلة تعنى بالنسبة لطه بداية حياة جديدة ، فما إن أصبح على ظهر السفينة حتى خلع لباس الأزهرية وارتدى حلة غربية.[١]

ولما كان الغرض من رحلته هو الحصول على ليسانس فى الآداب - وفى التاريخ على وجه التحديد - فقد كان عليه أن يتقن الفرنسية واللاتينية ؛ ولذلك كانت دراسته فى مونبلييه تمهيدية تشمل الفرنسية والأدب الفرنسى والتاريخ[٢] بالإضافة إلى دروس خصوصية فى الفرنسية .

غير أن إقامة طه فى مونبلييه لم تطل؛ فقد استدعى هو ورفاقه إلى القاهرة نتيجة لأزمة مالية حادة كانت الجامعة المصرية تتعرض لها . وهكذا عاد طه بعد أقل

(١) طه حسين ، الأيام ، فى م ك، المجلد ١ (١٩٨٠)، ص ٥٢٣ .

(٢) يقول عبدالرحمن بدوى (إشراف)، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين (القاهرة ١٩٦٢) إن طه فى مونبلييه حضر أيضاً دروساً فى علم النفس .

من عام على رحيله محطم الأحلام ومكسور الفؤاد.[1] فقد التقى فى مونبلييه بسوزان بريسو، الفتاة البرجندية التى أصبحت فيما بعد قارئته قبل أن تصبح خطيبته فزوجته.[2]

وعندما التقيا لأول مرة ذات يوم لا ينسى من مايو سنة ١٩١٥ أصيبت الفتاة بوجل بسبب عماه،[3] فى حين خلب لبه صوتها وهو يصغى إليها تنشد بعض أشعار راسين.[4] وعندئذ شعر أن الأبواب المؤدية إلى لون جديد من السعادة تفتح له ، وكانت هى، [صاحبة] "الصوت العذب" كما سماها فيما بعد، هى التى تمسك بالمفتاح .

ورغم أن إقامة طه فى القاهرة لم تكن خالية من النشاط،[5] فإن طه المدنف كان يعانى مرارة اليأس؛ فأخذ يجأر بالشكوى شعراً ونثراً.[6] ومن حسن حظه أن الجامعة سرعان ما استردت عافيتها المالية وأعادته إلى فرنسا فى أواخر سنة ١٩١٥ ، إلا أنه كان عليه فى هذه المرة أن يذهب إلى باريس ليدرس فى السوربون ، وهناك أتيح له أن يرى محبوبته من جديد . ولكننا ينبغى قبل الاستطراد فى رواية قصة حبه أن نتوقف قليلاً لننظر فى بعض التطورات المتصلة بفترة مونبلييه .

خواطر عن الخنساء

قليلة هى المعلومات المتاحة عن حياة طه حسين فى مونبلييه ؛ وذلك أن طه حسين يميل، ويميل معه المؤرخون لحياته، إلى المرور مر الكرام على تلك الفترة . فلقاؤه الأول

(١) أقام طه فى مونبلييه حوالى عشرة شهور من نوفمبر ١٩١٤ حتى سبتمبر ١٩١٥ .

(٢) انظر تقديم Philippe Cardinal للترجمة الفرنسية لقصة أديب لطه حسين: Taha Hussein, *Adib ou: l'aventure occidentale, tr.* Amina et Moénis Taha-Hussein *(Paris 1988) , p . 11.*

(٣) انظر المقابلة الصحفية التى أجرتها صحيفة البروجريه إيجبسيان مع سوزان طه حسين : *" Le Progrès écoute Suzanne Taha Hussein", 18 mai 1980*

(٤) انظر طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٥٤١ .

(٥) فى تلك الفترة أعد طه للنشر رسالته عن أبى العلاء ونشر عدة مقالات فى **السفور** . نفس المصدر، ص ٥٥٣ .

(٦) نفس المصدر، ص ٥٢٢ .

بسوزان (موصوفًا على نحو يفتقر إلى الوضوح)، وقائمة الدروس التى حضرها فى الجامعة، وما حقق من كفاءة فى دراسة الفرنسية، وخطواته الأولى فى دراسة اللاتينية – تلك هى تقريباً كل الحقائق التى نعرفها فيما يتعلق بتلك الفترة ، وكل ما عدا ذلك يكتنفه الغموض ؛ فليس لدينا حتى الآن أية معلومات عن المناخ الفكرى السائد فى الجامعة ، ولا نكاد نعرف شيئًا عن أساتذته فيها .

ومن الممكن أن نزيل قدراً من هذا الغموض إذا نظرنا فى مقالتين كتبهما طه عن حياة الخنساء أثناء عودته القصيرة إلى القاهرة[1] وإن كانتا تحملان آثاراً واضحة لفترة الإقامة فى مونبلييه ؛ وذلك أن هاتين المقالتين اللتين نشرتا تحت عنوان "حياة الخنساء" وأهديتا إلى "الآنسة صبح"[2] وكانتا مهملتين إلى عهد قريب.[3] تلقيان ضوءاً جديداً على تطور طه خلال الفترة المذكورة ، بل وتبشران بالتطورات اللاحقة فى الفترة الباريسية وفيما تلاها .

والرأى الرئيسى الذى يبديه طه فى "حياة الخنساء" هو أن الشاعرة – بل وجميع شعراء الجاهلية – ليست لهم شخصيات تاريخية أو أنهم ليسوا أشخاصًا تاريخيين. ويوضح المؤلف قائلاً إنه إذا كان يقصر حديثه على الخنساء فما ذلك إلا لأن الموضوع ذو أهمية خاصة بالنسبة للآنسة صبح؛ فهى ما كانت لتوافقه على رأيه فى الشاعرة ، فضلاً عن أن لها هى نفسها دوراً تؤديه فى الحياة الفكرية والأخلاقية للأمة .

(١) نشرتا فى **السفور**، ١٢ و ١٩ نوفمبر على التوالى وسأشير إليهما فيما يلى بوصفهما : "حياة الخنساء" ١ و"حياة الخنساء" ٢ .

(٢) اسم مستعار يراد به فيما يبدو مى زيادة (١٨٨٦ – ١٩٤١) أو « الآنسة مى » كما كانت تسمى . كان صالونها الأدبى فى القاهرة ملتقى لأعلام الأدب والصحافة بما فيهم أحمد لطفى السيد وطه حسين. انظر هذا الأخير ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ وما يليها . وكان طه حسين يرى فيها المثل الأعلى لما يتمنى من حياة عقلية لأوانس الشرق . انظر «الخنساء ١» ، **السفور** ، ١٢ نوفمبر ١٩١٥ ، ٢ – ٣ ، ص ١.

(٣) كان محمد أبو الأنوار هو أول من نبه إلى أهمية هذا العمل . انظر **الحوار الأدبى حول الشعر** ، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٨٧) ، ص ١١٢ – ١١٤ .

ولقد نذكر أن طه فى سنة ١٩١٤ كان قد أعرب عن شكه فى بعض ما ينسب إلى شعراء الجاهلية من أشعار ، إلا أن شكوكه الآن أصبحت تمتد إلى الوضع التاريخى لكل شعراء الجاهلية ؛ فهم فى رأيه موضوع لما قبل التاريخ أو أنهم بعبارة أخرى أشخاص خرافيون (personnes légendaires).[١] وقد توصل طه إلى هذا الرأى كنتيجة لمقدمتين أولاهما تنص على ضرورة الوثائق المكتوبة للتاريخ ضرورة مطلقة . ففى رأى طه أن "التاريخ وفقا لواضعى مناهج التاريخ من المحدثين" هو ما يمكن استخلاصه بطريقة نقدية من مصدر مكتوب؛ فإذا لم يوجد مثل هذا المصدر لم يوجد التاريخ.[٢] ويحق لنا أن نرجع بهذا الرأى الذى ينسبه طه على النحو المبين إلى لانجلوا وسينوبوس.[٣]

أما المقدمة الثانية فهى ملاحظة مؤداها أن الخنساء وغيرها من شعراء الجاهلية قد عاشوا قبل بدء التاريخ فى وقت لم تكن فيه معرفة الكتابة شائعة بين العرب .

ومن المؤكد أننا هنا بإزاء تطور جديد تمامًا . لنلاحظ كيف تطور موقف طه عبر السنين ؛ فهو فى سنة ١٩١١ كان يفترض أن ازدهار الشعر الجاهلى كان إيذانًا ببداية العربية كما عرفها التاريخ.[٤] وبعد ذلك ، أى فى سنة ١٩١٤، ربط طه بين ما قبل التاريخ وبين الجهل بالكتابة،[٥] وهو ما يعنى ضمنا أن الشعر الجاهلى ينتمى إلى ما قبل تاريخ اللغة العربية . ولكن طه لم يستخلص هذه النتيجة صراحة ؛ كلا ولم ير عندئذ أن الأشخاص الذين ينتمون إلى عصر ما قبل التاريخ هم بالضرورة شخصيات خرافية . أما هذه النتيجة التى استخلصها صراحة وطبقها على الشعر الجاهلى فى مونبلييه أو بعد إقامته فيها فيبدو أنها ثمرة لمعلومات حصل عليها فى هذه المدينة :

(١) « حياة الخنساء » ١ ، ص ٣ . يورد طه حسين المرادف الفرنسى بصيغة المفرد . انظر أيضًا « حياة الخنساء » ٢ ، ص ٢.

(٢) نفس المصدر .

(٣) انظر لانجلو وسينوبوس ، المدخل إلى الدراسات التاريخية ، فى النقد التاريخى ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، الطبعة ٣ ، (الكويت ١٩٧٧) ، الفصل الرابع .

(٤) انظر الفصل الرابع أعلاه ، ص 110 .

(٥) طه حسين « حياة الأداب » ١ ، الجريدة ، ١٥ يناير ١٩١٤ .

إما عن طريق الاطلاع على كتاب لانجلوا وسينوبوس مباشرة أو عن طريق مصادر ثانوية كالمحاضرات أو مواد القراءة المخصصة للطلاب .

غير أن وصف شاعر بأنه شخصية تنتمى إلى ما قبل التاريخ لا يعنى أن دراسة أعماله لا يمكن أن تكون مفيدة للأدب والتاريخ ؛ فمؤلف "حياة الخنساء" يرى أن من الممكن أن تفيدنا دراسة ملحمتى هوميروس فائدة كبيرة فى تحقيق الحياة الاجتماعية والمدنية لليونان أيام جاهليتهم ، بل الواقع أن ما يمكن أن نفيده عن تلك الفترة من قراءة هوميروس أكثر بكثير مما قد نفيده من قراءة شعر بندار الغنائى عن الحياة الاجتماعية فى عصره ، وذلك أن بندار - وهو الشاعر الذى عاش فى فترة شاعت فيها الكتابة - ليس هو المصدر الوحيد المتاح للمؤرخين ، وليس أجدر المصادر بالثقة.[١]

وليس لدى طه إلا تحفظان بشأن المعرفة التى يمكن أن نحصلها بدراسة شعراء ما قبل التاريخ ؛ أولاً - أن النصوص المعنية ينبغى أن تخضع للدراسة على "نحو [نقدى] خاص"، و ثانيًا - ينبغى أن يوضع فى الاعتبار أن البحث التاريخى لا يمكن أن ينتهى إلى "حق لا شك فيه" إلا إذا استند إلى مصدر مكتوب.[٢]

أما فيما يتعلق بالخنساء بصفة خاصة، فإن أخبارها وحوادث حياتها لم تدون إلا بعد أن مضى عليها أكثر من قرن ، وبناء على ذلك يرى طه أن من الجائز بل من الحق الذى لا شك فيه أن أخبارها وآثارها قد عبث بها النسيان[٣] و/ أو أصابها ما أصابها من عبث النساخين والمصححين.[٤] والأدهى من ذلك فى رأى طه أن من غير الممكن أن نثق ثقة مطلقة فى أكبر مصدرين مكتوبين يتناولان الشاعرة، وهما : **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، **والأغانى** لأبى الفرج الأصفهانى ، وذلك أن الأمر يقتضى البحث فى صحة نسب هذين الكتابين وظروف استنساخهما والأخطاء التى يمكن أن يكون نساخهما قد ارتكبوها . يضاف إلى ذلك أن حياة الكاتبين ونزاهتهما ليستا فيما

(١) "حياة الخنساء" ٢، ص ٢- ٣.
(٢) "حياة الخنساء" ١، ص ٢.
(٣) نفس المصدر.
(٤) "حياة الخنساء" ٢، ص ٣.

يبدو فوق الشك ؛ فأولهما معروف من كتابه **الإمامة والسياسة** بتحيزه لآل علي،(١) في حين أن ثانيهما معروف بأنه كان خليعًا ماجنًا ، وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة يعترف طه بأنه يطبق المذهب الإسلامي في النقد عن طريق الجرح والتعديل مع تطويعه للأغراض الأدبية.(٢) ، ولكن ينبغي أن يكون من الواضح الآن أن نقد طه للمصدرين العربيين عن الخنساء يحمل طابع لانجلوا وسينوبوس لأنه يتبع بعض القواعد التي وضعاها لما سمياه نقد التصحيح .(٣)

ومن الممكن أن نكتشف تأثيرات أخرى في أقوال طه عن هوميروس وبندار؛ فهي تدل على أنه كان واعيًا على نحو ما بالمسألة الهوميروسية . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا الوعي لم يكتسب في مونبلييه ، وأن من الممكن تفسيره بالإشارة إلى تأثيرات عربية، وخاصة المقدمة التي كتبها سليمان البستاني لترجمته للإلياذة، وهي الترجمة التي نشرت في سنة ١٩٠٤ . أما أن مؤلف "حياة الخنساء" قد اطلع على العمل المذكور ، فواضح من أنه يرى على غرار البستاني شبها بين العصر اليوناني العتيق وبين الجاهلية ، وفيما بين الشعر اليوناني قبل العصر الكلاسيكي وبين الشعر العربي قبل ظهور الإسلام .(٤)

إلا أن البستاني لا يورد أية إشارات مهمة إلى بندار؛ وهو على خلاف طه لا يبدي أية تحفظات بشأن قيمة **الإلياذة** من الناحية التاريخية.(٥) ويبدو إذن أن طه قد حصل في مونبلييه على مزيد من المعلومات بشأن المسألة الهوميروسية . ولكن في أي مصدر أو مصادر استطاع طه أن يجد تلك المعلومات الإضافية؟ ذلك سؤال مثير

(١) "حياة الخنساء" ١، ص ٣ .. لكن لاحظ أن نسبة **السياسة والإمامة** إلى ابن قتيبة لم تعد أمرًا مسلمًا به ؛ فقد أصبح الكتاب مشكوكًا في صحته على ضوء البحوث الحديثة . انظر :
G.Lecomte , *EI²* "Ibn Kutayba".

(٢) نفس المصدر.

(٣) انظر لانجلو وسينوبوس ، المرجع السابق ، ص ٥١ وما يليها .

(٤) سليمان البستاني **إلياذة هوميروس** (بيروت ، بدون تاريخ) ، المجلد ١ ، ص ١٢٠ وما يليها . انظر أيضًا
Albert Hourani, *Islam in European thought*, reprint (Cambridge 1993) , p . 180

(٥) يرى سليمان البستاني (المرجع السابق ، ص ٥٧ -٥٨) أن هوميروس هو أول المؤرخين في قومه .

للاهتمام ولكن تصعب الإجابة عنه . فالرأى القائل بأن قصيدتى هوميروس والأساطير بصفة عامة يمكن وينبغى أن تدرس دراسة نقدية بهدف الكشف عن نواة الحقيقة الكامنة فيها يمكن أن يرد إلى كتاب الأخوين كروازيه المذكور أعلاه *Histoire de la littérature greque* (١٨٨٧) ، ولكن من المستبعد أن يكون طه – وهو الذى كان مبتدئًا فى مونبلييه – قد استطاع أن يتصدى لهذا الكتاب الضخم (خمسة مجلدات)؛ هذا فضلاً عن أن الرأى المذكور لم يكن فى ذلك الوقت وقفًا على الأخوين كروازيه (فهو رأى أبداه قبلهما عدة باحثين فرنسيين وألمان فى مجال الدراسات القديمة).[1] وأقصى ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد إن طه حصل معرفته بهذا الموضوع من مصدر ثانوى يستند إلى الأخوين كروازيه و/ أو غير ذلك من المصادر الأولية .

وقد كنا حتى الآن معنيين بالجانب السلبى من "حياة الخنساء" . فلننظر الآن فى الجانب الإيجابى ، وهو الجانب الذى لا يقل إثارة للاهتمام ؛ وذلك أن طه بعد أن اعتنق مذهب تين دون أن يصرح بذلك فى **ذكرى أبى العلاء** نراه الآن لأول مرة يذكر الناقد الفرنسى بالاسم بل وينقده . فطه يريد أن يدرس الخنساء وفقا لمنهج جديد كل الجدة ؛ إنه فيما يقول لن يسلك فى بحثه طريق الرواية وجمع الأخبار [وفقًا للمنهج الإسلامى التقليدى] ؛ كلا ولن يسلك طريق الفلسفة التاريخية التى لم تعتمد على قاعدة ثابتة أو أصل صحيح ، فهناك – فيما يبدو – طريق ثالث هو طريق تين (فى صورة منقحة) . يقول طه: "أرى رأى تين فى أن الخنساء ليست إلا ثمرة من ثمرات عصرها وأثرًا من آثار بيئتها التى أنشأتها...على أنى لا أجعل حال العصر والبيئة كل شىء ولا أغلو غلو هذا الناقد الحكيم، بل أنا أقدر معهما الحال النفسية للفرد والجماعة قدرها."[2]

(١) فى فرنسا يعد رينان أكبر ممثل لهذا التيار الفكرى ، فقد رأى أن أعمالاً مثل قصيدتى هوميروس والمأثورات الجاهلية لدى العرب يمكن رغم أنها غير تاريخية أن تكون ذات فائدة كبيرة فى دراسة الحياة الاجتماعية السائدة وقت إنتاجها .

Ernst Renan, *Histoire du people d'Israel* , *Œuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, vol. VI,p. 180.

انظر أيضًا لنفس المؤلف ، *La vie de J'ésus, Œuvres complètes*, vol. IV , p. 76,

(٢) « حياة الخنساء » ١ ، ص ٢ .

ولعلنا نذكر أن طه قبل رحيله إلى فرنسا كان قد أقر بدور العوامل النفسية الفردية فى عملية الإبداع الأدبى ، ولم يكن اعترافه بهذا الدور مناقضًا عندئذ للموضوعية كما اعتنقها متأثرًا بتين ؛ وذلك لأنه رأى أن العوامل المذكورة ليست فى نهاية المطاف إلا نتاجًا أو امتدادًا لعوامل من خارج الذات ما بين مادية ومعنوية (تتصل بسيكولوجية الجماعة).[١] أما بعد الإقامة فى مونبلييه ، فقد صار الوضع مختلفًا تمامًا ، لأن طه يفترض الآن أن إدخال العوامل النفسية - وخاصة ما كان منها فرديًا - ينطوى على تنقيح لموقف تين الذى أصبح يرى أنه لا يخلو من مغالاة . وهو محق فى افتراضه هذا لأنه لم يعد يعتقد أن العوامل النفسية الفردية يمكن أن ترد إلى عوامل تتجاوز الذات . يقول فى هذا الصدد : "...الحالة النفسية ، إنما أريد بها ما عسى أن يكون للشاعر من خاصة انبعثت عن نفسه ، وليس من وسيلة تاريخية أو علمية إلى تحقيق الصلة بينها وبين البيئة . فمن الحق أن للشاعر المجيد والكاتب النابغة شخصية تميزه من أهل عصره وبيئته ومن الحق أن شعر الشاعر وكتابة الكاتب مظهر هذه الشخصية."[٢] غير أن هذا التنقيح لنسق تين لا يمكن أن يكون محض مصادفة؛ فهو يردد بأمانة آراء جوستاف لانسون فى ضرورة الدور الذى تؤديه العوامل الذاتية فى عملية الإبداع ، وفى استحالة رد هذا الدور إلى عوامل أخرى .

ولقد يبدو إذن أن "حياة الخنساء" التى كتبت تحت تأثير التجربة التى مر بها طه فى مونبلييه عمل شديد الأهمية من أكثر من ناحية . فهى تنم أولاً عن تعرض طه لتأثيرات جديدة يمكن إرجاعها، بدرجات متفاوتة من اليقين، إلى علماء (سينويوس ، وألفرد كروازيه ، ولانسون) درسوا لطه فيما بعد فى السوربون . ولما كان هؤلاء العلماء جميعًا ينتمون - على نحو أو آخر - إلى تراث الفكر الوضعى، فإن "حياة الخنساء"، مثلها مثل "حياة الآداب" قبلها ، تعد مثلا آخر على سعى طه إلى الوصول إلى المصادر الأصلية للوضعية .

(١) انظر الفصل الخامس أعلاه ، ص 148

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٢ .

يضاف إلى ذلك ثانيًا أن "حياة الخنساء" تضيف أسلحة جديدة إلى ترسانة طه الموجهة إلى الشك فى الشعر الجاهلى ، وذلك أن طه بعد أن سوى بين ما هو غير مكتوب و ما ينتمى إلى عصر ما قبل التاريخ وما هو أسطورى، وبعد أن طبق هذا المبدأ على الشعر الجاهلى قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من شكه الذى أعرب عنه فى سنة ١٩٢٦ فى صحة الغالبية العظمى من هذا الشعر . ومما يجدر ذكره أيضًا أن طه يستخدم فى "حياة الخنساء" بعض الإجراءات النقدية التى يتبعها المؤرخون الوضعيون، كما يحاول أن يطوع الشكوك التقليدية بشأن وحدة أعمال هوميروس وصحة نسبها بحيث تنطبق على الشعر الجاهلى . ونلاحظ ثالثًا وأخيرًا أن "حياة الخنساء" تؤذن باتباع طه فيما بعد رأى لانسون التوفيقى بين مختلف العوامل التى تسهم فى إبداع الأعمال الأدبية .

قصة حب

ما إن وصل طه إلى باريس فى أول يناير سنة ١٩١٦ حتى بادر بالاتصال بسوزان . وبعد أن قضى بضع ليال فى أحد الفنادق انتقل إلى شقة الأسرة فى شارع دانفير روشيرو [١] غير بعيد من الحى اللاتينى ، ومنذ ذلك اليوم اتخذت حياته منحى جديدا من الناحية العاطفية والناحية العقلية على السواء .

وفى الجزء الثالث من **الأيام** الذى خصص معظمه للفترة الباريسية يقدم طه حسين معلومات وفيرة عن دراساته فى السوربون، ولكنه لا يقول إلا القليل المحدد عن العاصمة الفرنسية كما خبرها لأول مرة . وإنه لمن الغريب فى حالته أن يلزم الصمت على نحو يكاد يكون تامًا عن الوسط أو المكان الذى شهد قصة حبه ، والذى دأب فيما بعد على التغنى به . ثم نلاحظ نفس الغموض فى رواية **أديب** التى تناولت نفس الفترة وإن كان طه قد اتخذ فى هذه الحالة دور الشاهد و الراوى . وخلافًا لما قد نتوقعه

(١) أحمد الصاوى محمد، "الدكتور طه حسين فى باريس" (مقابلة صحفية مع طه حسين عن حياته فى باريس)، **الهلال**، ، ١٩٢٨، ص ١١٨١ – ١١٨٣، ص ١١٨٢ .

فإننا نجد فى أديب مشاهد شديدة التأثير جميلة التصوير لموطن الكاتب الأصلى فى صعيد مصر . والواقع أن الجزء الثالث من الأيام يخلو تمامًا من تلك الأوصاف الدقيقة للعالم المادى والصور الحية للأفراد التى أضفت على الجزئين الأولين جمالهما وطابعهما الروائى . ولما كان الجزء الثالث والأخير قد نشر على هيئة مذكرات ،[١] فإن القص فيه يتناول سلسلة من الذكريات والحكايات التى تتخللها بين حين وآخر دفقات من البوح الغنائى عن قصة الحب وارتباطاتها . وقد ترتب على ذلك أن البنية الأساسية التى يقوم عليها الجزآن الأولان - والتى تنم عن محاولة البطل الإفلات من عزلته إلى العالم الرحب - لم يحتفظ بها فى الجزء الثالث . ولكن الغريب فى الأمر أن هذا الجزء يتضمن كل العناصر التى كان يمكن أن تؤلف رائعة من روائع الأدب لو أنها استغلت كما ينبغى . فقد عانى طه من العزلة فى باريس ، ما فى ذلك شك . وهو يروى كيف أنه كان يقضى اليوم بأكمله حبيس غرفته وحيداً قليل الحيلة إلا إذا جاءت سوزان لتراه فتقضى معه ساعة من نهار،[٢] وكيف أنه عندما اعترف لها بحبه كان عليه أن يقضى شهراً بأكمله فى باريس بينما كانت هى فى مكان آخر تحاول أن تقرر ما تريد.[٣] وفى ساعات أو أيام الانتظار تلك كان عليه أن يتصارع مع "صاحبه" القديم أبى العلاء إذ يحذره من الاعتماد على الغير[٤] ويصور له العالم كمكان يخضع للنظام الذى سنه الله له وإن لم يمسه لطفه وهناك مقطع فى العمل الذى نحن بصدده يصف فيه المؤلف كيف أنه كان يشعر بالغربة حتى لينكر وجود الطبيعة والناس بل وينكر نفسه ويشك فى وجوده ذاته . وقد كان لحبيبته الفضل فى أنه استعاد ثقته فى نفسه واستطاع الاتصال بالعالم الخارجى .[٥]

فكيف نفسر عجز طه عن مواصلة قصته وفقًا لتصميمها الأصلى؟ ولماذا فقد حيويته أو "عنفوانه" - على حد تعبير جاك بيرك - عندما آن الأوان لكتابة الجزء

(١) فى البداية نشر هذا العمل مسلسلاً فى آخر ساعة (سنة ١٩٥٥)، ولكنه لم ينشر بوصفه الجزء الثالث من الأيام إلا فى سنة ١٩٧٢ .

(٢) الأيام ، فى م طه المجلد ١ (١٩٨٠)، ص ٥٧٥ - ٧٥٦ .

(٣) نفس المصدر، ص ٥٩٨ .

(٤) نفس المصدر، ص ٧٥٦ - ٥٧٧ .

(٥) نفس المصدر، ص ٥٩٤ .

الثالث من قصة حياته؟[١] من المحتمل أن طه كان عندئذ منصرفًا إلى مشروعات وشواغل أخرى ينوء بها ، ولعله قرر ألا يكشف عن تفاصيل حياته فى باريس بما فى ذلك القسم المتعلق بقصة حبه.[٢] وربما لم يرد للغير أن يتلقى عن المرأة التى أحب إلا فكرة مجردة[٣] كعلامة على الإلهى وكمصدر للنور وصوت عذب .

وأيًا ما كان الأمر، فإننا نعلم أن طه بعد شهر من الانتظار تلقى من جنوب فرنسا إشارة إيجابية تخطره بأنه يستطيع أن يلحق بسوزان وأهلها . غير أنه اكتشف عند وصوله أن الأسرة مازالت لديها مخاوف وتحفظات بشأنه: فقد كان أجنبيًا، وكان كفيفًا، والأدهى من ذلك أنه كان مسلمًا.[٤] ولكن العقبات الأخيرة أمكن تذليلها بفضل خال سوزان الذى كان قسيسًا . فبعد جولة مع الخاطب فى الحقول عاد الخال القس ليقول لابنة اخته: "بوسعك أن تنفذى ما عزمت عليه...لا تخافى ؛ بصحبة هذا الرجل يستطيع المرء أن يحلق بالحوار ما استطاع إلى ذلك سبيلا، إنه سيتجاوزك باستمرار."[٥]

أما فيما يتعلق بالجانب العقلى من القصة فإن هناك ما يكفى لتقديم صورة أوضح عنها ، فقد كانت حياة طه مع أسرة سوزان إحدى "المدارس" الأربع التى اختلف إليها فى باريس ، فى حين كانت المدارس الثلاث الأخريات هى : السوربون ، والكوليج دى فرانس ، ومكتبة سانت جنيفييف . فبعد العشاء من كل ليلة كانت الأسرة (التى كانت تتألف من سوزان وأمها وأختها بالإضافة إلى طه) تعقد جلسة مطالعة تقرأ فيها إحدى النساء رواية أو مسرحية أو قصة قصيرة على الآخرين ، وبذلك أتيح

(١) انظر تقديم بيرك لكتاب (يضم مختارات من أعمال طه حسين مترجمة إلى الفرنسية):
Taha Hussein, *Au delà du Nil* (Paris 1977) , p. 15.

(٢) قـارن (Arlette Tadié, " Le troisième Livre des Jours", *La Nouvelle Revue du Caire*, vol. I 1975) , p. 49 - 58 , p. 56 .

(٣) Leila Louca, " Le discourse autobiographique de Tàhà Husayn selon la clôture du Livre des Jours " , *Arabica*, vol XXXIV (1992) , p. 246 - 357, p . 355 .

(٤) سوزان طه حسين ، معك (القاهرة ١٩٧٩) ، ص ١٦ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٧ .

لطه أن يتعرف على المسرح الفرنسي في القرن التاسع عشر بالإضافة إلى بعض أعمال أناتول فرانس وبول بورجيه و [مارسيل] بريفو .(١)

ولما كانت سوزان هى نفسها طالبة بكلية المعلمات فى سيفر، فإنها كانت مصدر عون كبير لطه فى دراسته ؛ فهى بالإضافة إلى اضطلاعها بدور القارئة أحيانا قد ساعدته على تحسين فرنسيته ودراسة اللاتينية، كما أنها - وهو الأهم - قد ساعدته فى كتابة الرسالة التى تقدم بها لنيل الدكتوراه . ولولا ما قدمته من دعم معنوى وفكرى لما استطاع طه أن يحقق إنجازاته، وقد كانت باهرة كما سنرى بعد قليل .

لقد بعث طه إلى فرنسا ليحصل على الليسانس فى التاريخ . وقد حصل على هذه الدرجة فى يوليه سنة ١٩١٧، أى فيما يقل عن ثلاث سنوات من تاريخ وصوله إلى مونبلييه . وإنا لنزداد تقديراً لنجاحه إذا تذكرنا أنه كان أول مصرى يحصل على تلك الدرجة . وفى نفس ذلك الشهر من تلك السنة أذن لطه بأن ينشر الرسالة التى أعدها عن ابن خلدون وقدمها لنيل دكتوراه الجامعة.(٢) وبعد سنة من نجاحه فى الامتحان الشفوى الذى كان عليه أن يجتازه (فى ١٩١٨) لكى يحصل على هذه الدرجة،(٣) منح دبلوماً عالياً، وهو ما اقتضى منه أن يكتب تحت إشراف جوستاف بلوك بحثاً عن القضايا التى أقيمت فى روما على حكام الأقاليم الذين أهانوا جلال الشعب الرومانى وغضوا من شرفه كما صورها المؤرخ تاسيت.(٤) ، ونحن إذن بإزاء قائمة من المنجزات مثيرة للإعجاب . فإذا قدرنا أن الوقت الذى أمضاه طه فى مونبلييه لم يكن إلا فترة تمهيدية، جاز لنا أن نقول إنه توصل إلى كل ذلك فى فترة قياسية لا تتجاوز أربع سنوات .

(١) أحمد الصاوى محمد ، المرجع السابق ، ص ١١٨٢ - ١١٨٣ .

(٢) طه حسين ، الأيام ، م ك ، ص ٦١١ . نشر هذا العمل بعنوان *Etude analytique et critique de la philosophie social d'Ibn- Khaldoun (Paris 1917)* وترجم العمل إلى العربية محمد عبد الله عنان وكان عنوانه **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** .

(٣) كانت اللوائح المطبقة عند ذاك تقضى بأن منح الدكتوراه يتوقف على اجتياز امتحان شفهى فى موضوعين ، وكان الموضوعان اللذان حددا لطه هما : (١) علم الاجتماع كما يتصوره أوجست كونت و(٢) القضايا التى رفعت على حكام الأقاليم كما يصورها بلينوس الشاب فى رسائله . انظر طه حسين ، **الأيام** ، فى م ك ، ص ٦٢١ - ٦٢٢ .

(٤) نفس المصدر ، ٦٢٨ .

السوربون الجديدة

موضوع تعليم طه وتطوره الفكرى فى باريس يفتح الباب لبحوث كثيرة ممكنة، ونحن لا نستطيع أن نوفيه حقه هنا ، ولا بد أن نتبع نهجًا انتقائيًا راجين أن يكون لاختياراتنا ما يبررها . ولهذا الغرض يمكننا أن نسترشد فى بحثنا بمعيارين : أولهما النتائج التى توصلنا إليها فيما يتعلق بتعليم طه فى الجامعة المصرية وكتاباته المبكرة فى مصر ؛ فهو عندما وصل إلى فرنسا لم يكن مراقبًا محايدًا أو مجرد طالب طموح يطمع فى مزيد من المعرفة والتفوق الأكاديمى ، بل كان وضعيًا عن اقتناع، فضلاً عن أنه نشر أفكاره . أما المعيار الثانى فهو أن الوضعية – كما سنرى بعد قليل – كانت هى القوة الفكرية الكبرى فى الحياة الأكاديمية الفرنسية وفى السوربون بصفة خاصة . ويترتب على ذلك أننا بدلا من أن نتابع العرف السائد فندرس الموضوع دراسة مجزأة ووفقًا للتأثير الذى مارسه كل مفكر أو أستاذ عرفه طه فى باريس، سنبحث هذه التأثيرات فى إطار عدد من الموضوعات أو المسائل التى إن لم تستغرق مجال البحث بأسره فإنها تبدو بالغة الأهمية على ضوء المعيارين المذكورين . وفيما يلى قائمة تكاد تكون شاملة للمقررات التى درسها طه ، والأساتذة الذين تعلم عليهم فى السوربون .[1]

التاريخ اليونانى	جوستاف جلوتز
تاريخ الأدب اليونانى	ألفرد كروازيه[2]
التاريخ الرومانى	جوستاف بلوك
تاريخ العصور الوسطى وبيزنطه	شارل ديل
التاريخ الحديث	شارل سينوبرس

(١) الاستثناء الوحيد هو اللاتينية . المعلومات فى القائمة مستقاة – إلا إذا نص على غير ذلك – من الجزء الثالث من **الأيام** .

(٢) انظر خطاب طه حسين إلى مفتاح طاهر فى طه حسين ، **من الشاطئ الآخر** (القاهرة ١٩٩٧) ، ص ٢٩٣ – ٢٩٥ .

الثورة الفرنسية	ألفونس أولار
علم الاجتماع	إميل دوركايم وسلستان بوجليه (بعد وفاة دور كايم فى سنة ١٩١٧)
الأدب الفرنسى	جوستاف لانسون
الجغرافيا	م . ألبرت ديمانجون
الفلسفة الديكارتية	ليفى - برول

وإلى جانب هذه المقررات ، درس طه علم النفس على بيير جانيه وتفسير القرآن على بول كازانوفا فى الكوليج دى فرانس . ويجدر بالذكر أيضاً أن كازانوفا ودوركايم أشرفا معاً على رسالة طه حسين عن ابن خلدون .

وكان كثير من هذه الموضوعات جديداً على طه ، وكان عليه أن يبذل جهوداً غير عادية كى يلحق بزملائه الفرنسيين . يضاف إلى ذلك أن تعليمه فى الأزهر وتعليمه فى الجامعة المصرية لم يهيئاه لدراسة التاريخ اليونانى والتاريخ الرومانى . أما الجغرافيا الطبيعية فواضح أنها كانت تواجهه بمشكلات خاصة نظراً لحالته . وقد تطلبت هذه الصعوبات كثيراً من العمل الشاق وقدراً كبيراً من التكيف . ومع ذلك فإن السوربون الجديدة - وهو الاسم الذى أطلق على جامعة باريس حوالى سنة ١٩٠٢ - لابد قد راقت له من نواح عدة . فبفضل عدد من الإصلاحات التى أدخلت فى ظل الجمهورية الثالثة تحرر التعليم الجامعى فى فرنسا من الخضوع لاحتياجات التعليم العام والتدريب المهنى النفعى ، وأعيد توجيهه، وفقاً للنموذج الألمانى ، نحو البحث الذى لا يستهدف المنفعة . وكان النظام الجديد يستند إلى أيديولوجية جمهورية علمانية معادية للإكليروس والأرستقراطية، ومحابية لتكوين نخبة على أساس الجدارة.[1] ورغم أن طه

(١) انظر Fritz Ringer, *Fields of Knowledge : French academic Culture in comparative perspective,* 1980 - 1920 (Cambridge 1992) ,p. 212ff وقارن: T.N. Clark, *Prophets and Patrons : The French University and the emergence of the social sciences* (Cambridge 1973) ,p.28-39 *and 172-173* وانظر أيضاً

George Weisz, *" The republican ideology and the social sciences; the Durkheimians and the history of social economy at the Sorbonne "* in Philippe Besnard *(ed.) The Sociological domain . The Durkheimians and the founding of French sociology* (Cambridge 1983), p. 90-119, p. 90

وصل إلى السوربون بعد إدخال هذه الإصلاحات بسنوات عدة، فإن آثارها لا يمكن أن تكون قد غابت عنه ؛ نظراً لأن بعض أساتذته قد ساعد على تنفيذ الإصلاحات ، أو وفر لها مبرراتها الأيديولوجية . فإذا نحينا النزعة الجمهورية جانبًا جاز لنا أن نقول إن هذه الإصلاحات والاتجاهات الأيديولوجية لابد قد ذكرته بالمطامح الفكرية والاجتماعية التى أحاطت بتأسيس الجامعة المصرية فى سنة ١٩٠٨[١] وببعض تعاليم لطفى السيد فيما يتعلق بالتربية. [٢]

ولا شك أن أكثر ما لاعمه من سمات السوربون الجديدة أن الوضعيين كانوا يحتلون مكانة رفيعة فيها، وذلك إلى حد ما بسبب تحالفهم مع الدولة . وكان جميع أساتذته تقريبًا وضعيين إذا عرفت الوضعية تعريفًا فضفاضًا بما فيه الكفاية . ومن الممكن إذن أن نطلق على سينوبوس ودوركايم وبوجليه - الذى كان من أتباع دوركايم ومساعده - وألفرد كروازيه وجلوتز وليفى - برول ولانسون وأولار صفة الوضعية بمعنى أو آخر . أما طه الذى كان هو نفسه وضعيًا ملتزمًا ، وكان يتشوق إلى الاطلاع على المذهب فى مصادره، فلابد أنه ارتاح إلى مكانه فى تلك البيئة الفكرية ، ورأى أنها تحقق أعمق أمنياته . ويمكننا أن نقول - دون التقليل من أهمية الدور الذى أدته مواهب طه المؤكدة أو قيمة الدعم الذى قدمته سوزان - إن التواؤم بينه وبين السوربون الجديدة كان أحد العوامل المساعدة على تحقيق إنجازاته الرائعة .

ولا بد أن المعارف الجديدة التى قدمتها السوربون قد لقيت قبولاً حسنًا لديه إما لأنها أكدت قناعاته السابقة ، أو لأنها جاءت - فيما بدا له - تحسينًا لمسيرته نحو الحداثة . وسوف نرى فيما يلى أن تطور طه فى فرنسا وفيما بعدها ينم عن تأثير الوضعية كما وجدها فى تلك الفترة .

(١) انظر الفصل الثالث أعلاه ، ص 70 - 71 فيما يتعلق بإجماع أنصار الجامعة المصرية على معارضة الطابع النفعى للتعليم .

(٢) انظر أعلاه صفحة 69 فيما يتعلق بنزعات لطفى السيد النخبوية .

المجال الوضعى

فى تلك الفترة كانت الوضعية قد تجاوزت فترة ازدهارها . ففى تاريخ سابق ولفترة تمتد من ثمانينيات القرن التاسع عشر، مر المذهب بفورة متأخرة من النشاط تميزت بصعود أتباعه إلى مكانة من الصدارة لم يسبق لها نظير فى كل من العالم الأكاديمى والحياة العامة ، كما تميزت بميلاد عدة تخصصات اجتماعية بوصفها موضوعات "علمية" فى حد ذاتها، بما فى ذلك التاريخ وعلم الاجتماع وتاريخ الأدب . وبحلول سنة ١٩١٤ كان أبطال القصة الرئيسيون قد قدموا أفضل ما لديهم وكانوا يعانون من الضعف نتيجة لهجمات تشن عليهم من الخارج ونزاعات ناشبة فيما بينهم بالإضافة إلى اندلاع الحرب الكبرى ، ولكنهم كانوا مازالوا فى السوربون يروون قصتهم ، ويمثلون الفصول الأخيرة منها .

ويتفق الباحثون الذين كتبوا عن هذه الفترة (١٨٨٠ - ١٩١٤) على أن المناخ الفكرى فيها كان مشبعًا بالوضعية بوصفها تقليدًا متبعًا واسع الانتشار انبث فيه مذهب كونت عن طريق تبسيطات وأشكال شعبية شتى[(١)] بالإضافة إلى تنقيحات جادة مثمرة .

ولكن ماذا نعنى بالوضعية ؟ لقد استخدمنا هذا المصطلح وسنستخدمه فيما يلى على نحو فضفاض وفقًا لأعراف مستقرة بحيث يشمل طائفة متنوعة من المفكرين الذين يربط بينهم إيمانهم بالمعرفة العلمية كما تتمثل فى العلوم الطبيعية؛ وهى معرفة أقل ما يقال عنها إنها تقوم على مشاهدة الوقائع أو التثبت منها كما تظهر للحواس . وبناءً على هذا التعريف الذى نقترحه مؤقتًا باعتباره أقل ما يقال نستطيع أن ندخل عليه بعض التحسينات ، ونقيم فى نطاقه عددًا من التفرقات . وإذا صرفنا النظر مؤقتًا عن أن عبارة "مشاهدة الوقائع أو التثبت منها" تنطوى على مصدر للخلاف بين الوضعيين، فإننا نستطيع أن نلاحظ أولاً أن التعريف المقترح لا يفى إلا بشرط واحد من شرطين وضعهما كونت للمعرفة الوضعية فى قانون الأطوار الثلاثة ، وذلك أن هذا

(١) انظر Ringer ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ و ٢١١ .

القانون ينص على أن المعرفة الوضعية ينبغى بعد أن تقام على المشاهدة أن تنتقل إلى صياغة قوانين سببية عامة .[١]

بيد أن مفكرين مثل تين وفوستيل دى كولانج اللذين يمكن أن نصفهما بأنهما من الوضعيين الأول خالفا مؤسس المذهب كما اختلفا فيما بينهما ، وذلك أن تين يبدو لنا أقرب إلى كونت لأنه على خلاف فوستيل لم يكن يقنع بالتثبت من الوقائع مع إرجاء أو إسقاط مطلب الوصول إلى قوانين عامة . ولكن تين على خلاف كونت لم يكن يعتقد أن من الممكن فى مجال التاريخ صياغة قوانين على غرار ما يحدث فى حالة العلوم المستقرة ؛ فقد رأينا فيما تقدم أنه اقترح بدلاً من ذلك أن يفسر الوقائع التاريخية فى إطار صيغة ثلاثية الأطراف (الجنس والوسط واللحظة) شبيهة بالقانون عن عقل كل أمة؛ وهو اقتراح يحمل طابع هيجل .[٢]

فإذا عدنا إلى الفترة التى تعنينا هنا (أى ١٨٨٠ – ١٩١٤)، وهى فترة متأخرة فى تاريخ المذهب، تبين لنا على ضوء ما حدث أن الانشقاق فيما بين الوضعيين الأول بشأن ما ينبغى أن يؤخذ وما ينبغى أن يترك من كونت كان نذيراً بما هو آت . فبالإضافة إلى الكونتيين التقليديين الذين كانوا يتمسكون بمذهب أستاذهم بما فى ذلك قانون الأطوار الثلاثة، يمكننا أن نميز فريقين من الوضعيين المعدلين الذين رفضوا فلسفة كونت التاريخية كما يعبر عنه القانون المذكور أعلاه،[٣] وأنشأوا فروعاً أو أشكالاً جديدة من المعرفة تدعى أنها وقائعية تماماً أو تطمح إلى وضع تعميمات شبيهة بالقوانين .

وكان أول من ظهر على الساحة وأرسى دعائم مبحثه الخاص كعلم قائم بذاته هو فريق من المؤرخين سنصفهم فيما يلى بأنهم "علميون" ، فقد رفضوا صراحة ثانى

(١) انظر الفصل الخامس أعلاه ، ص 157 وقارن R.G. Collingwood, *The idea of history* (Oxford 1994) ,p . 126 - 127 .

(٢) فيما يتعلق بهيجلية تين انظر *Gerard Delfau et Anne Roche, Histoire / Littérature . Histoire et interpretation du fait littéraire* (Paris 1977) , p . 59 -60 . ولم تكن هيجلية تين خافية على طه حسين . انظر مقالته « الفيلسوف تين » ، الجهاد ، ١ مارس ١٩٣٥ ، ص ١٠ – ١١ ، ص ١٠.

(٣) انظر Guy Bourdé et Hervé Martin , *Les écoles historiques* (Paris 1989), p. 205 - 206 .

الشرطين اللذين وضعهما كونت محتجين فى ذلك بأن التاريخ علم وصفى صرف يقتصر على التثبت من الوقائع عن طريق التمحيص النقدى للوثائق . وفى سنة ١٨٧٦ شرع المؤرخون العلميون الذين كانوا يتبعون فوستيل دى كولانج - بوصفه رائدهم القريب - فى تنفيذ برنامجهم بتأسيس مجلة تنطق باسمهم هى *Revrue Historique* (مجلة التاريخ)[١] وبلغوا الأوج قرب نهاية القرن عندما أتموا طبع مبحثهم بالصبغة المهنية والمؤسسية وإرساء القواعد له ، وكان يمثلهم عندئذ لانجلوا وسينوبوس اللذان وضعا منهجية التاريخ العلمى فى شكلها الأخير.[٢]

أما الفريق الثانى من الوضعيين المعدلين الذين نبه شأنهم فكانوا علماء اجتماع، وأعنى بذلك دوركايم بوصفه أبًا لعلم الاجتماع - كعلم فى حد ذاته - وواضع قواعده المنهجية كما أعنى أتباعه . وقد شهد هؤلاء ساعة مجدهم عند تعيين قائدهم أستاذا لكرسى "علم التربية" فى سنة ١٩٠٢ ، وارتفاع شأنه بعد ذلك كأستاذ عظيم وإدارى قوى[٣] و "راع" (patron) على حد تعبير كلارك.[٤] وقد أسسوا بدورهم مجلة تنطق باسمهم هى *L'Année Sociologique* (حولية علم الاجتماع) فى سنة ١٨٩٦ . وكان دوركايم - بالمقارنة مع لانجلوا وسينوبوس- أقرب إلى كونت؛ فقد كان يفترض أن العلم الجديد الذى يدرس الاجتماع يمكنه أن يطمح إلى مرتبة العلوم الطبيعية فيفى بالشرطين اللذين اشترطهما كونت لبلوغ الوضعية . ومع ذلك فلم يكن دوركايم كونتيًا تقليديًا لأنه كان - على الأقل - يرفض فلسفة التاريخ لدى كونت .

وإلى جانب هاتين الفئتين من الوضعيين المعدلين يمكننا أن نميز فئة ثالثة تقتصر على عضو واحد هو لانسون الذى أسس بمفرده تاريخ الأدب كموضوع مستقل ، ووضع لهذا الغرض منهجية توفيقية تجمع بين عدة فروع فكرية من مصادر مختلفة،

(١) نفس المصدر ، ص ١٨٢ وما يليها .

(٢) *Delfau et Roche* ، المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ و ٧٧ .

(٣) فيما يتعلق بنفوذ دور كايم فى السوربون انظر (Steven Lukes, *Emile Durkheim . His life and* work Harmondsworth 1975) , p . 368ff . and 372 ff .

(٤) *Clark* ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

بما فى ذلك تين والمؤرخون العلميون ودوركايم . ولم يكن لانسون كونتيًا تقليديًا بدوره، وذلك على الأقل لأنه كان يعتقد أن فى تاريخ الأدب مكانا لعنصر ذاتى غير علمى .

غير أن بعض الكتاب قد شكك مؤخرًا فى أن يكون إطلاق صفة "الوضعيين" على المؤرخين العلميين مناسبًا، فهم فيما يقال لا تربطهم بكونت إلا صلة واهية؛ ومن الممكن أن يضاف إلى ذلك أنهم قد استندوا إلى مصادر أخرى فى التراث التأريخى الألمانى فى القرن التاسع عشر، وخاصة فون رانكه،[1] أو إلى تقاليد نقدية فيلولوجية أو تاريخية أقدم عهدًا إذ ترجع إلى أوائل القرن الثامن عشر[2] بل و إلى ما قبل ذلك.[3] وقد يصل الأمر ببعض الباحثين إلى القول بأن سينوبوس لم يكن "وضعيًا" أصلاً حتى عندما تعرف الوضعية تعريفًا فضفاضا .[4] ولكننى إن كنت أسلم بجواز الاتفاق أو الاختلاف حول منشأ التاريخ العلمى وتطوره، فإنى أعتقد أن من الممكن الإبقاء على الأعراف القائمة بشأن استخدام مصطلح "الوضعية" على أن يشترط بطبيعة الحال إدخال مزيد من التنقيحات والتفرقات . فمن المفيد فى واقع الأمر إرجاع تلك المدارس المختلفة إلى كونت لأنها على الأقل تستغل - فيما يبدو - ذلك الحيز المفاهيمى الذى افتتحه ورسم حدوده ليستقبل علمًا جديدًا للإنسان يكون اجتماعى الطابع تاريخيًا فى صميمه . وتدعو الحاجة إذن إلى أن ندرس أولئك المفكرين على اختلافهم بالإشارة إلى كونت سواء وافقوه أو عارضوه .

وذلك باختصار حال الفكر الوضعى كما بدت فى أواخر القرن التاسع عشر حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى . وعلى هذا الأساس يمكننا الآن أن ننظر فى بعض التأثيرات الرئيسية التى شكلت تطور طه بعد تلك الفترة . ولقد نذكر أن طه قبل

(١) Bourdé et Martin المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ، وانظر أيضًا J. Erhard et G. Palmade, *L'Histoire* (Paris 1964) , p 69 - 70 .

(٢) *Bourdé et Martin* المرجع السابق ، ص ١٢٨ . وقارن Erhard et Palmade ، المرجع السابق ، ٣٩ و ٤٥ .

(٣) للاطلاع على موجز لتاريخ النقد التاريخى انظر Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, le métier d'historien* (Paris 1997) , p. 87 - 94 .

(٤) Ringer ، المرجع السابق ، ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

وصوله إلى فرنسا كان قد اعتنق صورة مبسطة شديدة التبسيط من قانون الأطوار الثلاث لدى كونت كما اعتنق صورة مبسطة من موضوعية تين النسقية . يضاف إلى ذلك أنه كان ملمًا بأطراف أولية - وإن كانت مؤثرة - من التاريخ العلمى المقنن وببعض الأفكار البسيطة عن دوركايم .[1] وفى فرنسا أتيح له أن يزداد علمًا بكونت وتين عن طريق دراستهما فى المصادر الأصلية ، ولكن أقوى التأثيرات التى تعرض لها ترجع إلى أساتذته المنقحين الثلاثة، سينوبوس ودوركايم ولانسون الذين كانوا يمثلون علومًا ثلاثة صاعدة هى : التاريخ العلمى ، وعلم الاجتماع ، وتاريخ الأدب، على التوالى . فبفضل هذه التأثيرات انتهى طه وهو لما يزل فى فرنسا إلى التخلى عن فلسفة التاريخ لدى كونت وموضوعية تين ، وقد ظل تأثير هؤلاء الأساتذة الثلاثة معًا يسم تفكير طه بطابعه لسنوات عديدة بعد رحيله عن فرنسا .

وسنبدأ بحث هذه التأثيرات بالنظر فيما كان ينحو منها نحو الاتفاق على بعض القضايا أو يتجه إلى بعض نقاط التجمع ، ويميل بصفة عامة إلى تأكيد وتنقيح قناعات طه كما تكونت فى الفترة السابقة .

النزعة الإصلاحية الوضعية

ذكرنا من قبل أن الأساتذة الثلاثة مع غيرهم من الوضعيين فى السوربون كانوا حلفاء للجمهورية الثالثة ؛ فقد أيدوا إصلاحاتها التعليمية بما فى ذلك تأسيس السوربون الجديدة ، وساعدوا على تنفيذها كما أسهموا فكريًا فى تكوين أيديولوجية الجمهورية ، وتمتعوا فى مقابل ذلك بالدعم السياسى اللازم لصعودهم إلى مكانة مرموقة.

وكانوا جميعًا إصلاحيين تقدميين عندما يعنى الإصلاح التوقف دون التغيير الثورى . وفى تلك الفترة كان المذهب الجمورى يشمل - كما أشار جورج فايز -

(١) استقى طه هذه الأفكار من ماسينيون أساسا (انظر محاضرات ، ١١٥- ١١٦ و ١١٩ - ١٢٠) ، وربما كان هناك إسهام من جانب لطفى السيد فى هذا المجال .

تشكيلة واسعة النطاق من الآراء السياسية بداية من النزعة الجمهورية المحافظة إلى النزعة الاشتراكية المعتدلة، وإن كان يستبعد الكاثوليكيين الصاخبين فى معارضة علمنة التعليم والاشتراكيين الثوريين والملكيين غير التائبين .[١]

فإذا نحينا المذهب الجمهورى جانبًا، جاز أن نقول إن كثيراً من عناصر الصورة كما عرضناها حتى الآن كانت تتفق مع القناعات السياسية والأيديوجية لطه بوصفه تابعًا للطفى السيد ومتعاطفًا مع حزب الأمة . يصدق هذا بصفة خاصة على فكرة النخبة على أساس الجدارة والأهمية المعلقة على دور المثقفين . وكانت نزعة الإصلاح التقدمية التى يتبعها أساتذة طه، بما تبديه من حرص على الاستقرار والاعتدال والتغير التدريجى - تتجاوب مع عدد من أعمق ميوله، ولا بد أنها دعمت تطوره اللاحق فى نفس الاتجاه . فمن الصحيح أنه غير ولاءه أكثر من مرة خلال فترة طويلة من الانخراط فى غمار السياسة، ولكنه بقى طيلة حياته مخلصًا بعمق للديمقراطية الليبرالية . وقد حدث أحيانًا - وخاصة فى أواخر الأربعينيات - أن تحدث كما يتحدث الراديكالى أو الاشتراكى، ولكنه كان يفترض دائمًا أن الإصلاح الذى يدعو إليه ينبغى أن يتم بوسائل سلمية ، وأن يعزز الجانب الفكرى أو الروحى من الحياة .

يروى طه حسين قرب نهاية الجزء الثالث من **الأيام** كيف أنه - وهو فى طريق العودة إلى مصر بعد انتهاء بعثته فى فرنسا وفى فترة تحفل بالانقلابات والتحولات الكبرى - كان يحلم بدوره بإحداث ثورة فى مصر ، ولكن الثورة التى كان يعنيها ينبغى أن تتحقق سلميًا وتحت قيادة المثقفين ، وذلك وفقًا لتعاليم سان سيمون كما عرضها دوركايم.[٢] وصحيح أن طه حسين كما يروى هو نفسه قد انتهى إلى الشك فى قدرة المثقفين على الارتفاع فوق مستوى السياسة،[٣] ولكنه لم يتشكك قط فى أن بمقدورهم أو من واجبهم أداء دور قيادى فى المجتمع؛ كلا ولم يفقد إيمانه قط بالأفكار كقوة محركة فى التاريخ أو كعامل محدث للثورات.[٤]

(١) George Weisz المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٢) **الأيام** ، فى م ك ، ص ٦٧٨ - ٦٧٩ .

(٣) نفس المصدر ، ٦٨ .

(٤) انظر على سبيل المثال « من مشكلات أدبنا الحديث » فى **خصام ونقد** ، فى م ك ، المجلد ١١ ، ١٩٧٤ ، ص ٥٤٠ - ٥٥٢ ، ص ٥٥١ . نشرت المقالة لأول مرة فى **الجمهورية** ، ١١ ديسمبر ١٩٥٣ .

وبعد عودته إلى مصر بواحد وعشرين عامًا نراه يدافع عن سجل الجمهورية الثالثة - جمهورية الأساتذة والمعلمين كما كانت تسمى - ضد منتقديها.[(١)]

إلا أن النزعة الإصلاحية وفقًا لأساتذة طه فى السوربون تضمنت عنصرًا كان جديدًا بدرجة أو بأخرى على طه؛ وأعنى بذلك الحدود النظرية التى لا ينبغى للإصلاح أن يتخطاها أبدًا . ففى باريس وبفضل أولئك الأساتذة حصل طه - لأول مرة فيما يبدو - العناصر الأساسية فى معرفته بالماركسية ، وفى اعتراضاته عليها . فقد كان الوضعيون، المؤرخون العلميون منهم وعلماء الاجتماع على حد سواء ، يجمعون على إدانة الماركسية كتفسير للتاريخ . وهكذا انتقد سينوبوس التفسير الاقتصادى للتاريخ لدى ماركس والقول بمقتضاه بأن التنظيم الاقتصادى للمجتمع هو البنية التحتية للحياة الاجتماعية ككل.[(٢)] ورأى سينوبوس أن هذا التفسير يقوم على فكرة غامضة هى أن الإنسان حيوان ، وأنه انتهى من ثم إلى افتراض سبب مادى لكل أعمال الإنسان سواء أكانت أعمالا فردية أم جماعية ، ولتنظيم المجتمع بأسره وتطوره.[(٣)]

كما انتقد سينوبوس التفسير المادى للتاريخ مستندًا فى ذلك إلى الوقائع المشاهدة بشأن الدوافع النزيهة التى تحرك عظماء الرجال . ومن هذا المنطلق كتب يقول إن "الرسل والشهداء فى كل الأديان وفى كل العلوم وكل الفلسفات وكل العقائد السياسية..قد تميزوا ومازالوا يتميزون بعدم اكتراثهم بالمتع المادية التى تتكون منها الحياة الاقتصادية ، فالبشر - والعظماء منهم خاصة - لا يأتون أعمالهم بهدف الحصول على المتع المادية دون غيرها."[(٤)]

(١) « صرعى الحضارة » فى **فصول فى الأدب والنقد** فى م ك ، المجلد ٥، ١٩٧٣ ، ص ٥٢٤ - ٥٥١ ، ص ٥٤٦ وما يليها . نشرت لأول مرة فى ثلاث حلقات فى **الثقافة** ، ٩ يوليه و ١٦ يوليه و ١٠ أغسطس ١٩٤٠ ، على التوالى .

(٢) Ch. Seignobos , *La méthode historique appliquée aux sciences sociales (Paris 1901)* p. 261 et sqq.

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٦٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

أما دوركايم فقد تناول بدوره المفهوم المادى للتاريخ بالنقد . وكان مما ارتآه فى هذا الصدد أن المفهوم المذكور مناقض للوقائع المشاهدة التى يتفق عليها علماء الاجتماع والمؤرخون . فقد كتب يقول: "إن علماء الاجتماع والمؤرخين يميلون بصفة متزايدة إلى الاتفاق على القول بأن الدين هو أسبق الظواهر الاجتماعية كافة، فعنه انبثقت سائر تجليات النشاط الجماعى، بما فى ذلك القانون والأخلاق والفن والعلم والأشكال السياسية وما إليها".[١]

واقتفى بوجليه أثر دوركايم فانتقد فلسفة التاريخ المادية لأنها ترى فى الأسباب الاقتصادية التفسير الوحيد للتغير الاجتماعى، أو لأنها بعبارة أخرى تذهب إلى أن القانون والأخلاق والدين والفن إن هى إلا "بنى فوقية" أو ظواهر عرضية للاقتصاد.»[٢] وهو إن لم ينكر دور القوى الاقتصادية فى تسبيب التطورات الاجتماعية، فإنه يرى رغم ذلك أن الكلمة الأخيرة فى هذا المجال ترجع إلى الضمير؛ فهو قوة يمكن أن تتحدى بشجاعة أوضح مصالحنا الاقتصادية.[٣]

أما بالنسبة لطه حسين، فقد كان موقفه من الماركسية يتسم بادئ ذى بدء بالمراوغة؛ فكلما قل الكلام كان أفضل . وعندما تصدى فى أوائل الخمسينيات لأنصار الواقعية الاشتراكية الصاعدين فى مصر تظاهر فى أول الأمر بأن آراءهم غير مفهومة أو "يونانى فلا يقرأ" على حد تعبيره.[٤] ولكنه ما لبث بعد هذه المناورة الأولى أن اشتبك مع معارضيه فى صدام مباشر ، فأظهر أنه قد فهم تماماً موضوع النقاش، وإن كان فهمه يستند على وجه الإجمال إلى تعاليم أساتذته الوضعيين القدامى . فقد رأى أن معارضيه يفترضون أن الأدب ينبغى أن يصور البؤس والجوع وحاجة الناس إلى ما ييسر حياتهم . يقول فى هذا الصدد إن "الإنسان عند هؤلاء السادة وعند

(١) انظر عرض دور كايم لـ Antonio Labriola, "Essais sur La conception materialiste de l'histoire," *Revue philosophique*, XLIV (1897), p. 645 - 651, 650.

(٢) C. Bouglé, *Ou'est-ce que la sociologie* (Paris 1907) , p . 27 et sqq .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

(٤) طه حسين ، « يونانى فلا يقرأ » فى خصام ونقد فى م ك ، المجلد ١١ ، ١٩٧٤ ، ص ٥٨٧ – ٥٩٩ .

أساتذتهم أيضاً قد خلق ليأكل ويشرب ويحيا حياة ميسرة ، فجده وجهده وتفكيره وتدبره وتأمله وشعوره وعواطفه - كل هذا يجب أن يتجه إلى شيء واحد ليس غير وهو تيسير الحياة الاجتماعية وإرضاء حاجات الناس التى تتصل بأجسامهم وحدها."[1] وفى موضع آخر يحذر طه حسين من إن بعض المثقفين قد يفهم من الدعوة إلى أن يكون الأدب فى سبيل الحياة "أن الأدب يجب أن يسخر لمذهب بعينه من مذاهب الإنسانية الحديثة فى السياسة والفلسفة والاجتماع، وهو أن الأدب يجب أن يكون مسخراً لإقناع العامة وأشباههم بأن الحياة مادة ليس غير، وبأن الروح وما يتصل به من العقل والقلب والملكات المختلفة أساطير هام بها القدماء ولا تغنى عنهم شيئًا."[2]

ويجدر أن نلاحظ أن موقف طه حسين كما عرضناه حتى الآن أقرب إلى سينوبوس منه إلى دوركايم . ففى حين قصر دوركايم وبوجليه انتقاداتهما على المادية الاقتصادية بوصفها الرأى القائل بأن الاقتصاد هو التفسير الأساسى لحياة المجتمع أو التاريخ، خطا سينوبوس خطوة أبعد، وتلاه فى ذلك طه حسين، ففسرا نفس المذهب بوصفه شكلاً فجاً من المادية مؤداه أن الغاية القصوى للحياة هى إشباع الحاجات الدنيا للحيوان الاجتماعى .[3]

إلا أن طه تأثر فيما يبدو بالاتفاق الظاهر بين الأساتذة الثلاثة على أولوية العوامل الفكرية والروحية ودوافع الإيثار التى تحرك عظماء الرجال . وقد ينبغى لنا بالنسبة لهذه النقطة الأخيرة أن ننظر فى حجتين ترجعان إلى دوركايم ، وكان لهما تأثير بالغ على طه حسين لأنهما أسهمتا فى تكوين آرائه الناضجة فيما يتعلق بمجموعة شتى من المشكلات التى تدور حول مكان الفنان فى المجتمع .

(١) نفس المصدر ، ص ٥٩٢ .

(٢) « الحياة فى سبيل الأدب » فى **خصام ونقد** ، ص ٦٠٠ - ٦١٣ ، ص ٦٠٧ .

(٣) ولكن لاحظ أن طه حسين يتخذ من الشيوعية أحياناً مواقف أكثر توازناً ، فهو فى **ألوان** (فى م ك ، المجلد ٦ ، ١٩٨١ ، ص ٦٣٠ - ٦٣١) يرى أن الدعوة الاشتراكية الشيوعية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية لا تخلو من المشروعية ، ولكنها فيما يرى ينبغى أن توازن مع مطلب آخر مشروع ، هو مطلب الحرية.

يتساءل دوركايم فى الخطاب الذى ألقاه على طلاب "سانس": "أصحيح أن الرجل العظيم يأخذ دون مقابل أفضل ما فى الأمة؟" ويجيب قائلاً : "ذلك ما كان سيحدث بلا شك لو أن الرجل العبقرى بعد تكوينه انفصل عن المجتمع وانغلق على نفسه فى وحدة الكبرياء ، ولكنه لسوء الحظ مهما بلغت عظمته وبلغ ترفعه لا يستطيع التنصل من إنسانيته ولا يستطيع أن يستغنى عن إخوته فى البشرية بسهولة ؛ فهو يحتاج إلى تعاطف واحترام وإعجاب نفس الناس الذين يحتقر نقصهم..ولا بد له من أن يعود إلى عامة الناس الذين تخلفوا عنه؛ ولابد له من أن يمد لهم يده حتى يتبعوه، أن يعلمهم حتى يفهموا عنه ، وهو بذلك يسدد أضعاف أضعاف ما أقرضوه."[(١)] وهذا يعنى فى الواقع أن الرجل العظيم إن كان يميل إلى العزلة والاكتفاء بنفسه والتمركز حول ذاته فإنه لابد له فى نهاية المطاف من أن يتضامن مع غيره من الناس لأنه ككائن اجتماعى يحتاج إليهم (بقدر ما يحتاجون إليه) .

وطه حسين يأخذ بهذه الحجة التى تستند إلى الاحتياجات الاجتماعية لعظماء الرجال عندما يكتب قائلاً: "...الأديب عندما يكتب مخدوع عن نفسه دائمًا، يزعم أنه لا يحفل بالناس ولا يفكر فيهم ، ولا يكتب إلا ليرضى قلبه وعقله وذوقه..ولكنه لا يكاد يكتب...حتى يحس الحاجة الملحة إلى أن يقرأ الناس ما يكتب ، فمن طبيعة نفسه أن يكتب ، ومن طبيعة نفسه أن يتصل بالناس..."[(٢)]

بيد أن دوركايم يقدم عن السؤال الوارد أعلاه إجابة أخرى يحاول فيها أن يفسر الإيثار لدى عظماء الرجال (أو بعضهم على الأقل) بالإشارة إلى وظيفتهم الأخلاقية؛ فهم بحكم تكوينهم يجسدون المثل الأعلى . يقول دوركايم: "...إن البشرية لم تصنع لتتذوق الملذات السهلة الفجة إلى أبد الآبدين ، ومن الضرورى إذن أن تتكون نخبة تدفع البشرية إلى احتقار هذه الحياة الوضيعة، وتنتزعها من هذه الراحة المميتة، وتحثها على السير إلى الأمام . ذلك هو الغرض الذى يعمل عظماء الرجال من أجله ،

(١) Emile Durkheim, " Disecours aux lycéens de Sense ", *Cahiers internationaux de la sociologie* , XLIII (1967) , p . 25 - 32 , p. 30

(٢) خصام ونقد فى م ك ، ص ٦٦١

فهم لم يهيأوا فقط ليكونوا للكون تتويجًا جليلاً بقدر ما هو عقيم . وإذا كان امتيازهم هو أنهم تجسيد للمثل الأعلى على الأرض ، فما ذلك إلا ليجعلوه مرئيًا لكل الأبصار وليجعلوه مفهومًا ومحبوبًا . وإذا كان من بينهم إذن نفر يربؤون بأنفسهم عن أن ينظروا إلى إخوانهم فى البشرية، ويعكفون تمامًا على تأمل عظمتهم والاستمتاع بامتيازهم بمفردهم، فدعونا ندينهم دونما تردد . أما بالنسبة للآخرين - وهم الكثرة الغالبة - بالنسبة للذين يهبون أنفسهم تماما للجماهير، بالنسبة للذين لا يشغلهم شاغل سوى أن يشركوا الناس فى عقولهم وقلوبهم، بالنسبة لهؤلاء أيًا كان العصر الذى عاشوا فيه... ، فإننا لا يسعنا إلا أن نحمل لهم كلمات الإعجاب والحب . دعونا ننادى بهم بكل احترام محسنين إلى الإنسانية.»[1]

ويمقتضى هذه الحجة يصبح المجتمع هو المصدر الذى ينبعث منه الدافع إلى الترفع عن الملذات المادية ، وهو الذى يربى بعض الأفراد على نحو يمكنهم من ارتياد الطريق إلى ما هو أسمى . ونحن نرى صورة من هذا البرهان فى رأى طه عن الأدب بوصفه مرآة صادقة ناصحة أو مرآة للضمير، وهو رأى يشرحه فى عدة أعمال.[2] فالأدب الجيد وفقًا لهذا الرأى يواجه بنى الإنسان بنقائصهم وعيوبهم، وهو إذ يصور الواقع على حقيقته - إذا صح التعبير - يعبر أيضًا عن المثل العليا للإنسانية . والكاتب إذ يصور ما هو واقع يهدى فى الوقت نفسه إلى ما ينبغى أن يكون ، ويناهض أيضًا إعراض المجتمع أو خموله أو عداءه الصريح . يقول طه حسين : « الأدب إذن اجتماعى بطبعه، وهو موجه بطبعه فى سبيل الحياة بأقوم معانيها وأبقاها وأرقاها ...حياة العقول والقلوب التى لا تموت ولا يدركها البلى...»[3]

إلا أن طه حسين لم يقبل كل الحجة الثانية التى استند فيها دوركايم إلى الوظيفة الأخلاقية لعظماء الرجال؛ فالحجة رغم حضورها فى فكر طه قد عدلت وخففت ، وذلك لأن طه يميل إلى التغاضى عن تأكيد دوركايم على دور المجتمع

(١) دور كايم ، المرجع السابق ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢) انظر مثلاً « مرآة الغربية » فى **خصام ونقد** فى م ك ، ص ٥٢٥ - ٥٢٩ وما يليها ، وانظر أيضًا جابر عصفور ، **المرايا المتجاورة ، دراسة فى نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣) ، ص ٨٢ وما يليها .

(٣) « الحياة فى سبيل الأدب » فى **خصام ونقد** ، ص ٦٠٦ .

كمصدر وقوة دفع للنزوع إلى ما هو أسمى ، وهو يفضل أن يقول إن الأدب يقوم بطبعه على الخير والإيثار ، وإن الفنان إذ يواجه الجميع بمرآة الضمير يفعل ذلك بمحض حريته ومن تلقاء نفسه . يقول فى هذا الصدد: "...الأديب لا ينشئ أدبه ليحقق هذا الغرض أو ذاك..وإنما الأدب غاية نفسه والأديب يكتب لأنه لا يستطيع إلا أن يكتب..وليس معنى هذا أن الأدب بطبعه عقيم ، وأن الأديب أثر بطبعه ، ولكن معناه أن الإصلاح والتغيير وتحسين حال الشعوب...أشياء تصدر عن الأديب صدوراً طبيعياً كما يصدر الضوء عن الشمس ، وكما يصدر العبير عن الزهرة ."[(١)]

وخلاصة القول هى إن دوركايم ينحو نحو التأكيد على دور التسبيب الاجتماعى فى السعى إلى ما هو أسمى بينما يميل طه إلى التأكيد على البعد الخاص بتلقائية الفرد وحريته .

الشك الديكارتى

كان المؤرخون العلميون وعلماء الاجتماع على طريقة دوركايم ومؤرخو الأدب على السواء معنيين بمشكلات المنهج ، وهو ما كان طبيعياً فى فترة تميزت بالخصوبة الشديدة فى الدراسات النظرية المخصصة لتأسيس علوم جديدة وتقنينها . وللتدليل على هذه الوفرة فى التفكير المنهجي يمكننا أن نذكر بعض الأعمال المهمة التى صدرت فى تلك الفترة: دوركايم، **قواعد المنهج الاجتماعى** (١٨٩٥)؛ ولانجلوا وسينوبوس، **المدخل إلى الدراسات التاريخية** (١٨٩٨)؛ وسينوبوس، **المنهج الاجتماعى مطبقا على العلوم الاجتماعية** (١٩٠١)؛ وذلك بالإضافة إلى أقوال لانسون العديدة فيما يتصل بمسألة المنهج فى تاريخ الأدب .

وما كان لطه أن يغفل عن تلك الظاهرة أو أن يفوته أن يشعر بالرضى بسببها . فقد كان عليه أن يقرأ المؤلفات المذكورة إما ككتب تعليمية أو كأدوات لازمة لبحثه عن ابن خلدون ، فضلاً عن أنه كان هو نفسه معنياً بالمسائل المنهجية منذ سنة ١١٩١ .

(١) « الأدب والحياة أيضاً » فى نفس المصدر ، ٥٦٤ – ٥٧٤ ، ص ٥٦٥ .

إلا أن البحث المنهجى الفرنسى كان له جانب سلبى شد انتباهه بصفة خاصة نظراً لأنه كان موضع اتفاق عام بين الوضعيين ، ولأنه كان يتجاوب مع استعدادته النقدية : وأعنى بذلك اتفاق جميع الأطراف المعنية تقريباً على ضرورة الشك الديكارتى .

ومن ذلك أن لانجلوا وسينوبوس يحذران مراراً وتكراراً من حب الإنسان بطبيعته للتساهل وميله الغريزى إلى تصديق الأقوال السماعية والوثائق المجهولة المصدر الخالية من الضمان . ومن رأيهما أن هذا الميل الطبيعى فى العقل ينبغى أن يقاوم كخطوة أولى فى البحث التاريخى . كتبا يقولان: " فهنا كما فى كل علم ينبغى أن تكون نقطة الابتداء هى الشك المنهجى . فكل ما لم يثبت بعد ينبغى أن يظل موقتاً موضوعاً للشك . ولتوكيد قضية ما ينبغى تقديم الأسباب التى تبرر الاعتقاد بأنها صحيحة صادقة . فإذا طبق الشك المنهجى على أقوال الوثائق، أصبح ارتيابا منهجيا ."[1] .

ولم يكن دوركايم أقل تأكيداً على أن منهجه فى علم الاجتماع ديكارتى أساساً . فهو بعد أن قرر القاعدة الأولى فى هذا المنهج - أى ضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها "أشياء" - يشرح ما يرى أنه نتيجة لازمة عن القاعدة ، وهى أن على المرء أن يستبعد بصفة منظمة كل المفاهيم المسبقة . وهو يرى أن هذه القاعدة ليست فى حاجة إلى برهان لأنها تترتب بالضرورة على ما سبقها، فضلا عن أنها هى الأساس فى أى منهج علمى .[2]

ولما كانت ضرورة تطبيق الشك الديكارتى قد أكدها أيضاً فوستيل دى كولانج[3] الذى يعد مصدراً رئيسياً للإلهام بالنسبة لكل المؤلفين المذكورين ، فلنا أن نستنتج أن

(١) لانجلو وسينوبوس ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ . التأكيد فى الأصل .

(٢) Durkheim, *Les régles de la méthode sociologique* (Paris 1988) , *p* . *125* ويقول دور كايم فى كتاب آخر : « .. يجب البدء بتحرير عقولنا من كل الأفكار المسبقة ... ولا ينبغى أن نطلب إلى تحيزاتنا وإلى عواطفنا وإلى عاداتنا أن تقدم العناصر اللازمة لتحديد [الظاهرة موضوع البحث] . بل ينبغى أن نطلب ذلك إلى الحقيقة الواقعة التى نريد تحديدها . » انظر Emile Durkheim, *Les formes élémen-taires de la vie religireuses* (paris 1990) , p 32 .

(٣) فيما يتعلق بهذه النقطة انظر Jane Herrick, *The Historical thought of Fustel de Coulange* (Washington D. C. 1954) , p. 20 ff .

فترة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد شهدت ظهور تيار كامل من الشك الذى ينتسب إلى ديكارت . وقد كان هذا التراث حاضرًا فى ذهن طه حسين عندما استهل فى سنة ١٩٢٦ نظريته فيما يتعلق بانتحال الأكثرية المطلقة من الشعر الجاهلى بالعبارات التالية: "أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة ، أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت فى أول هذا العصر الحديث . والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن"(١).

ومع ذلك فمن الغريب أن السؤال عما إذا كان شك طه حسين فى صحة الشعر الجاهلى ديكارتيًا حقا ما زال مثارًا لجدل مستمر منذ صدور كتابه المذكور أعلاه . وقد تشكك عدة كتاب فى معرفة طه حسين بديكارت و/ أو فى وجاهة تطبيق منهج ديكارت على البحوث التاريخية.(٢) غير أن كل هذه الانتقادات مجاوزة فى رأيى للصواب وذلك أن طه - كما ينبغى أن يكون واضحًا الآن - كان يستند إلى تراث راسخ من انتساب المؤرخين وعلماء الاجتماع إلى أبى الفلسفة الحديثة .

ولقد كان أساتذة طه فى السوربون يدركون أن الشك الديكارتى لم يوضع فى الأصل لدراسة الإنسان دراسة تجريبية، كما كانوا يدركون أن ديكارت كان قليل الثقة فى إمكان التاريخ كعلم ، ولكنهم كانوا يفترضون رغم ذلك أن الشك الديكارتى يمكن - بل ويجب - أن يوسع أو يطوع لذلك النوع من الدراسة . ونقول بمزيد من الدقة إنهم كانوا يفترضون أن من الضرورى فى أى جهد يرمى إلى تأسيس علم جديد البدء

(١) **فى الشعر الجاهلى** (القاهرة ١٩٢٦) ، ص ١١ .

(٢) أنظر على سبيل المثال محمد لطفى جمعة ، **الشهاب الراصد** (القاهرة ٩٢٦) ، ص ١٧ ومايليها ؛ ومحمد أحمد الغمراوى ، **النقد التحليلى لكتاب فى الأدب الجاهلى** (بيروت ١٩٨١) ، ص ١١٦ وما يليها ؛
Jacques Berque, “Une affaire Dreyfus de la philologie arabe” in Jacrque et Jean Chamay et al., *Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain* (Paris 1966), p. 267 - 285, p. 278
لاحظ أن الطبعة الأولى من كتاب الغمراوى صدرت فى ١٩٢٩ . وانظر أيضًا الهجوم الساخر الذى شنه طه حسين على ناقدين شككا فى معرفته بديكارت ، فى « ديكارت » فى **من بعيد** فى م ك ، المجلد ١٢ ، ١٩٧٤ ، ص ٢٠٩ - ٢٢٥ .

بمحو كل المفاهيم المسبقة عن الموضوع قيد البحث . وفى ذلك يرى دوركايم أن نظرية الأوثان التى نادى بها بيكون كان لها نفس المغزى الذى حمله الشك المنهجى الديكارتى.[١]

والواقع أن كلا من لانجلوا وسينوبوس من ناحية ودوركايم من ناحية أخرى قد توقعوا الاعتراضات على تطبيق الشك الديكارتى على موضوع كل منهم وردوا عليها . وهكذا يبدو أن مؤلفى **المدخل إلى الدراسات التاريخية** يريان أن ديكارت - وقد ظهر فى عصر لم يكن التاريخ فيه غير ترديد للأخبار السابقة - ينبغى أن يلتمس له العذر لتقصيره فى تطبيق الشك المنهجى على هذا الموضوع ولرفضه وضع التاريخ بين العلوم.[٢] و يبدو من ذلك أيضًا أن المؤلفين يريان ضمنًا أن تطبيق الشك المنهجى على البحث التاريخى قد صار مناسبًا من وجهة نظر ديكارتية بعد أن أصبح التاريخ علما صارمًا أو أصبح يوشك أن يكون كذلك .

أما دوركايم فقد كان أكثر دقة فى توضيح الطريقة التى يمكن بها تطويع منهج ديكارت لدراسة الاجتماع دراسة تجريبية ؛ فكما أن ديكارت قد قرر أن الحلقة الأولى لها الأولوية فى سلسلة الحقائق العلمية، رأى دوركايم أن يستهل دراسته لظاهرة الدين أو لأى ظاهرة إنسانية على الإطلاق بالرجوع إلى أقدم شكل من موضوع البحث.[٣] يقول فى هذا الصدد: "ومن المؤكد أن من المستبعد تمامًا أن يقام علم الأديان على أساس فكرة صيغت بالطريقة الديكارتية ، أى على أساس مفهوم منطقى أو إمكانية خالصة كونها الفكر بمحض قوته. فهدفنا الذى يجب أن نعثر عليه واقع محدد لا تظهره لنا إلا المشاهدة التاريخية والإثنوجرافية."[٤] .

وقد كان طه على ألفة بكل ذلك وكان يفترضه ضمنًا عندما أعلن انتسابه لديكارت فى سنة ١٩٢٦ . ولكننا لا ينبغى أن نستنتج من ذلك أن طه حسين - كما

(١) Durkheim , *Les régles de la méthode sociologique* (Paris 1988) , p. 125 .

(٢) لانجلو وسينوبوس ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، الحاشية ١٠ .

(٣) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses* (Paris 1990).p .4

(٤) نفس المصدر ، ص ٥ .

رأى بعض الباحثين – قد استمد شكه فى صحة الشعر الجاهلى من الشك المنهجى لدى ديكارت.[١] فذلك ضرب من التفكير الفضفاض الذى لا يستند إلى أى معرفة دقيقة بتطور طه حسين . لقد رأينا فيما تقدم أن المصدر الرئيسى لشك طه حسين هو ما لاحظه – نقلاً عن نالينو – من أن الشعر الجاهلى لا يطابق من حيث لغته أو محتواه الدينى ما كان قد اكتشف مؤخراً فى شبه الجزيرة العربية من نقوش بعضها حميرى . وكانت هذه الملاحظة التى رددها طه فى سنة ١٩١١ مع شعور بالدهشة هى النواة الأساسية لكل تفكيره فى الموضوع . وفى سنة ١٩١٤ أى فى "حياة الآداب" تحول الشعور بالدهشة إلى شك شديد فى بعض عناصر التراث الذى يوصف بالشعر الجاهلى . وكان ذلك التحول الذى ورد فى نطاق شكل عام من أشكال الارتياب فى الروايات المأثورة يصحبه ويزيد من حدته وعى جديد بأطراف من المنهج والنقد التاريخيين الوضعيين . وفى سنة ١٩١٥– أى بعد الفترة التى قضاها فى مونبلييه – استأنف طه النظر فى الموضوع وشكك فى الشخصية التاريخية للشعراء الجاهليين وفى المصادر القديمة للموضوع سواء أكانت شفهية أم مكتوبة . وفى تلك المرحلة ظهر دور المعلومات الأدق التى حصلها طه فى مونبلييه عن قواعد النقد التاريخى كما وضعها لانجلوا وسينوبوس .[٢] .

وقد حدث كل ذلك قبل أن يكون لطه أى علم بديكارت . وعندما كتب "حياة الخنساء" كانت قد توافرت لديه كل العناصر الرئيسية تقريبًا لنظرية الشك المكتملة التى أذاعها فى سنة ١٩٢٦ . وهو فى هذه النظرية يطور وينقح شكوكه الأساسية المبكرة فيما يتعلق بالاختلافات المذكورة أعلاه بين الشعر الجاهلى وبين الأوضاع التى من المعروف أنها كانت سائدة فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام . وقد استخدم فى ذلك المنهج الذى وضعه لانجلوا وسينوبوس لنقد المصادر بعد أن أتقنه . وعندئذ فقط استشهد بالشك الديكارتى. ولكننا نستطيع الآن أن نرى أن هذا الشك

(١) كتب فرانشيسكو جابريللى فى « طه حسين الناقد » فى طه حسين كما يعرفه كتاب عصره (القاهرة ، بدون تاريخ) ص ١٦٢ – ١٨٠ ، ص ١٦٩ يقول إن المستشرقين الأوربيين يرون أن موضوع الشك فى الشعر الجاهلى كما قدمه طه حسين كان أول ثمرة لمبادئ ديكارت التى تشبع بها أثناء إقامته فى أوروبا .

(٢) انظر أعلاه ، ص 184 - 185.

ليس له إلا دور ثانوى ولا يمكن أن يوصف بأنه مصدر شك طه حسين أو أنه حتى أحد مصادره ، وذلك أن طه لم يستعن به إلا على نحو غير مباشر : أى كما طوعه سينوبوس للأغراض التاريخية .

أما العنصر الرئيسى الذى تضمنته نظرية طه حسين الناضجة ولم يكن بعد متوافراً فى الكتابات المبكرة ولا فى "حياة الخنساء" فهو القول بأن القرآن - على خلاف الشعر الجاهلى - هو أول وثيقة صحيحة فى تاريخ العرب وأنه بهذه الصفة يتضمن أصدق صورة للأوضاع اللغوية والدينية والفكرية فى بلاد العرب قبل ظهور الإسلام .

ويبدو أن هذا الرأى الذى لم يعرب عنه طه حسين إلا فى سنة ١٩٢٦ - أى بعد سبع سنوات من عودته إلى مصر - كان مستمداً من عدة مصادر ، أولها أنه يترتب على قبول مبدأ سينوبوس الذى ينص على أن الوثائق المكتوبة هى وحدها التاريخية. ولما كان القرآن هو أول نص عربى يدون فإنه هو أيضاً أول وثيقة تاريخية فى تاريخ العرب . ويبدو أن ثمة مصدراً آخر ممكنا للرأى المذكور . وأعنى بذلك بول كازانوفا أستاذ طه فى الكوليج دى فرانس . فهو بالإضافة إلى اشتراكه فى الإشراف على رسالة طه عن ابن خلدون، قدم نوعين من الدروس حضر طه كليهما . وكان أولهما عن تفسير القرآن بينما كان الثانى موجها للجمهور.[1] ولم ينشر أى من هذه الدروس. ولكننا نستطيع - بفضل شهادة طه - أن نكون فكرة عن طبيعة وأهمية النوع الأول من الدروس، وهو الذى يعنينا هنا ،

يرى كازانوفا فى كتابه **محمد ونهاية العالم** أن عمله هذا مدخل لتفسير أوفى وأبعد مرمى يريد أن يقدمه بعد بضع سنوات . وكان من المقرر أن تكون نقطة الانطلاق فى التفسير المقترح هى الإيمان بأن جمع القرآن كما وصل إلى الأجيال التالية لم يكن إلا نقلاً غير أمين لفكر محمد . وقد اقترح كازانوفا أن يضطلع - عن طريق تطبيق النقد الحديث تطبيقاً صارماً على أوسع نطاق وبأكبر قدر من الحرية -

(١) طه حسين ، « بول كازانوفا » (وهى تأبين للمستشرق الفرنسى) ، **السياسة الأسبوعية** ، ٢٧ مارس ١٩٢٦ ، ص ٩ - ١٠ ، ص ٩ .

بتحقيق القرآن وترجمته وتفسيره على نحو مستقل قدر الإمكان عن التفسير الإسلامى التقليدى وما حاكاه من تفاسير غربية.[1] ويبدو أن كازانوفا كان يريد للتحقيق المقترح أن يثبت ما يعده النص الأصلى الصحيح للقرآن .

وتلك إذن هى طبيعة التفسير الذى كان كازانوفا يمارسه عندما كان يلقى دروسه على طه وعلى غيره فى الكوليج دى فرانس بداية من سنة ١٩١٦ فما تلاها . وقد قدم طه حسين مزيداً من المعلومات عن طريقة أستاذه فى التفسير عندما وصف ما كان يتحلى به من تجرد علمي وموضوعية . فكازانوفا - كما روى - كان شديد الإيمان بمسيحيته يذهب فيها إلى حد التصوف ، "ولكنه كان إذا دخل غرفة الدرس .. نسى من المسيحية واليهودية والإسلام كل شىء سوى أن لها نصوصًا يجب أن تخضع للبحث اللغوى كما تخضع المادة للعلماء يتناولونها فى معاملهم بما يشاءون من ألوان البحث والامتحان ".[2] . ويبين طه حسين في موضع تال من المقالة أن بول كازانوفا كان إذا عرض لنص من نصوص القرآن درس لفظه وكشف معناه وبحث عن تاريخه ووصل بينه وبين قديم العرب وأهل الكتاب والتمس تأثيره فى المسلمين بعد أن تلى عليهم [3].

ومن هذا نستخلص أن منهج كازانوفا كان ديكارتيًا نظرًا لأنه كان يحرص على أن يطرح جانبًا معتقداته الدينية والوطنية عند تناوله موضوع الدراسة[4] . والأهم من ذلك أننا نستطيع أن نرى أن هذا المنهج كان تاريخيًا أو وضعيًا لأنه كان يطبق على النص القرآنى قواعد النقد الداخلى والخارجى - كما قننها لانجلوا وسينوبوس - بهدف الكشف عن معناه وتحديد الظروف التاريخية التى ظهر فيها .

(١) Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde* . *Notes complémentaires* I (Pairs 1913) , p . 162 وانظر أيضًا نفس المصدر ، الحاشية ٣ .

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٩.

(٣) نفس المصدر ، ص ٩ - ١٠ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١٠ .

ولقد كان كازانوفا هو الوحيد بين أساتذة طه سواء فى مصر أو فرنسا الذى طبق المنهج التاريخى كما عرض هنا على القرآن . وبناء على ذلك يبدو أننا لا نجاوز الصواب إذا خلصنا إلى أن تسوية سينوبوس بين ما هو مكتوب وبين ما هو تاريخى وطريقة كازانوفا فى تفسير القرآن - طبقًا لقواعد سينوبوس - كانا هما المصدران الرئيسيان اللذان استمد طه حسين منهما رأيه فى أن القرآن - وليس الشعر الجاهلى - هو مرآة الحياة الجاهلية . ونظرًا لأن هذا الشعر كان شفويًا وينتمى من ثم لما قبل التاريخ ولأن الشعراء الذين ينسب إليهم كانوا شخصيات أسطورية فلا سبيل وفقًا لهذا الرأى إلى التثبت من الوقائع المتعلقة بتاريخ العرب قبل الإسلام إلا بدراسة القرآن دراسة نقدية .

والواقع أن كتاب طه حسين **فى الشعر الجاهلى** يدل على تأثير كازانوفا من عدة جوانب . ومن ذلك مثلاً أن شكوك طه فى صحة الشعر المنسوب إلى أمية بن أبى الصلت فيها صدى من آراء كازانوفا إذ يكتب قائلاً: "إن كل جهود المفسرين المسلمين فى تأييد آرائهم اللغوية المتعسفة بالاستشهاد بقصائد يدعى أنها معاصرة للقرآن تبعث على الارتياب . وربما كان بعض هذه الأبيات صحيحا ولكن ليس لدينا أى معيار [لتحديدها] . ولو أن هذا المعيار قد وجد فلا بد أنه الذى ينص على أن جميع الأبيات التى تحمل طابعًا قرآنيًا لا بد قد حرفت أو اخترعت بكاملها . غير أن هذا الرأى ذاته لا يمكن إثباته"[١].

الأزمة المنهجية

كان المؤرخون العلميون وعلماء الاجتماع من أتباع دوركايم يشتركون فى عدائهم لفلسفة التاريخ؛ وهو موقف يرجع أصلاً إلى تأكيد كونت على ضرورة التمسك بالوقائع المدركة بالحواس وبمعزل عن أى نظريات لاهوتية أو ميتافيزيقية . ولكن

(١) Paul Casanova, *Mohammed et la fin du mond. Notes complémentaires II (Paris* 1924), p . 223.

قانون الأطوار الثلاثة لدى كونت كان يتضمن هو ذاته نظرية عامة عن تطور الإنسانية أو تقدم العقل البشرى . ولم يفت ورثة كونت فى كلا المدرستين أن يستنكروها بوصفها فلسفة نظرية للتاريخ . وهكذا قرّع لانجلوا وسينوبوس المفكرين الذين يتخيلون أنهم اكتشفوا "القوانين التى تحكم تطور الإنسانية" وأنهم بذلك "رفعوا التاريخ إلى مرتبة العلم الوضعى."(١) وبعبارات مماثلة انتقد دوركايم قانون كونت لأنه أراد له أن ينطبق لا على المجتمات بل على المجتمع البشرى فى حد ذاته . وكان طبيعيا بالنسبة للمفكرين الثلاثة، بوصفهم وضعيين حقيقيين، أن يعترضوا على تناول كونت للإنسانية أو للمجتمع البشرى عامة كما لو كانت أو كان واقعا متعينا، فى حين أنهما ليسا فى حقيقة الأمر إلا "مخلوقا من صنع العقل" على حد تعبير دوركايم(٢).

ومن اللافت للنظر أن أخبار العداء الوضعى لفلسفة التاريخ قد بلغت طه وهو مازال وافدا حديث العهد فى مونبلييه وأنه ما إن سمعها حتى سارع إلى استنكار المنهج الذى استخدمه تين فى التفلسف بشأن التاريخ لأنه لا يقوم على أسس سليمة.(٣) وصحيح أنه انتهى فيما بعد أثناء إقامته فى باريس إلى التخفيف من هذا الرأى ، ولكن موقفه بهذا الشأن بقى كما هو أساسا . فهو فى رسالته عن ابن خلدون لا يرى أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها، ولكنه يصر على ضرورة التمييز بينها وبين التاريخ كعلم.(٤) وهو يرى أن ابن خلدون قد وضع عن التقدم الإنسانى بصفة عامة نظريات فلسفية ليس لها من الموضوعية ما يكفى لاعتبارها علمية . وكل ذلك بعيد أقصى البعد عن موقف طه السابق فى "حياة الآداب" حيث اتبع فلسفة التاريخ لدى كونت – وإن كان ذلك فى صورة مبسطة – وحيث لم يكن لديه بصفة عامه تفرقة واضحة بين العلم والفلسفة .

(١) Charles- Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (*Paris* *1992), p . 17.* يرد هذا النص فى تصدير كتبه المؤلفان للطبعة الأصلية ، وهو التصدير الذى حذفه عبد الرحمن بدوى فى ترجمته للكتاب .

(٢) Durkheim, "La sociogie en France au XIX siècle" , *Revue bleu* , Tome XIII (1900) , p. 609 - 613, p. 610 .

(٣) انظر أعلاه ، ص 189.

(٤) طه حسين ، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، ص ٥٢ .

ولكن لنعد إلى ما لاحظناه من اتفاق بين المؤرخين العلميين وعلماء الاجتماع من أتباع دوركايم على ضرورة التمسك الدقيق بوقائع الخبرة وذلك طبقًا لما أمر به كونت . فبإمكاننا الآن أن نلاحظ أن هذا الاتفاق واه لا يصمد وأنه إذا وضع تحت المحك أفضى إلى اختلاف بالغ العمق بين الجانبين حول طبيعة الوقائع المعنية وإمكان معرفتها . وقد كنا قررنا فيما تقدم أن نرجىء بحث هذا التباين عن طريق استخدام صيغة وسط بين الجانبين قلنا بمقتضاها إن المؤرخين وعلماء الاجتماع قد اتفقوا على ضرورة مشاهدة الوقائع أو التثبت منها . ولكن هذه الصيغة ذاتها لم تعد قادرة على إخفاء الاختلاف، وهو اختلاف كبير تعبر عنه كلمة "أو" . وقد آن الأوان إذن لكى نواجه أعمق خلاف داخل المعسكر الوضعى فيما بين تصور دوركايم الواقعى الكلى للوقائع الاجتماعية من ناحية وبين تصور لانجلوا وسينوبوس للوقائع التاريخية وفقا لفرديتهما المنهجية من ناحية أخرى .

يرى دوركايم – وهو الذى يرفض كما رأينا مفهوم الإنسانية أو المجتمع بصفة عامة – أن الوقائع التاريخية الحقيقية هى القبائل والأمم والدول بعينها، وهى أيضًا – كما يمكن أن نضيف – سائر الظواهر الجمعية مثل الجماعات والنظم و"التصورات الجماعية" – représentations collectives – حسب تعبير دوركايم.[1] وبعبارة أخرى نقول إن دوركايم – وقد استبعد الإنسانية أو المجتمع البشرى كمخلوق من صنع العقل – يفترض أن الوقائع الأولية والأكثر واقعية بالنسبة للبحث الاجتماعى هى ظواهر جماعية أساسية لا ترتد إلى ما دونها . فالمجتمع فى رأيه ليس حاصل جمع أفراده . صحيح أنه لا يمكن أن يوجد مستقلاً عنهم بوصفهم "موضوعات" له وأنه ينشأ نتيجة لاجتماعهم ، غير أنه يشكل عند نشوئه نظامًا يمثل واقعا بعينه له صفاته المميزة . وتنطبق هذه الفكرة – مع إجراء التعديلات اللازمة– على كل الظواهر الجماعية لأن كلا منها يتضمن أفرادا أو يرتبط بهم ولكنه لا يرد إلى خصائصهم[2].

(١) فيما يتعلق بالتصورات الجمعية لدى دوركايم انظر Steven Lukes, *Emile Durkheim . His life and work* (Harmodsworth) , p. 6 . ff .

(٢) Durkheim , *Les régles de méthode sociologique* (Paris 1988) p. 196 - 197 وانظر أيضًا إميل دور كايم ، **فى تقسيم العمل الاجتماعى** ، ترجمة حافظ الجمالى(بيروت ١٩٨٢) ، ص ٣٩٦ ، الحاشية ١٦ . ولكن لاحظ أن المترجم قد ترجم مصطلح "Substratum " الذى يرد فى النص الأصلى بكلمة « مقوم » . وهى ترجمة غير سليمة .

ويبدو من استخدام دوركايم لمصطلح "الموضوع" أو «المحل» (substratum) فى وصف الأفراد أنه يتصور العلاقة بين المجتمع والأفراد على أساس التفرقة التى يقيمها أرسطو بين الصورة والمادة حيث يؤدى الطرف الأول فيها دور العلة المحددة (بكسر الدال الأولى) للطرف الثانى ويفوقه من ثم واقعية . ويتأكد هذا الانطباع عندما نرى دوركايم يقول إن " شكل الكل [الاجتماعى] ...هو الذى يحدد شكل الأجزاء . إن المجتمع لا يجد القواعد التى يستند إليها جاهزة فى الوجدانات [الفردية] ، بل إنه يصنعها لنفسه.»[(١)] والمجتمع وفقا لدوركايم ليس له فقط وجوده فى حد ذاته ، بل إنه ينتج الفرد أيضا . فهذا الأخير فيما يرى دوركايم نتاج للمجتمع وليس سببا له.

ولا يكتفى دوركايم بخفض مرتبة الأفراد أونطولوجيا ، بل يسعى أيضاً إلى أن يضمن للوقائع الاجتماعية أن تعرف بمعزل عن الأفراد . وهو يرى من ثم أن الوقائع الاجتماعية ظواهر طبيعية تخضع بطبيعتها للمشاهدة . فهى فيما يقول دوركايم "أشياء"، وهو ما يعنى أنها تقع خارج الأفراد وتضع قيوداً عليهم . وفى رأيه أن أسباب التصورات الاجتماعية ليست حالات شعورية بعينها فى الأفراد ولا يمكن أن تفسر على أساس هذه الحالات . فالتصورات الاجتماعية تجد أسبابها فى الأحوال التى يوجد فيها الكيان الاجتماعى ككل ولا تفسر إلا بالرجوع إلى هذه الأحوال [(٢)].

والواقع أن ستيفن لوكس محق عندما يرى أن دوركايم قد غالى فى الدفاع عن وجهة نظره ضد الفرديين المنهجيين، فهو يدعى أن الوقائع الاجتماعية لا تفسر إلا بالرجوع إلى وقائع اجتماعية بينما كان يكفيه أن يقول إن الوقائع المذكورة لا يمكن أن تفسر تفسيراً كاملاً بالرجوع إلى وقائع فردية.[(٣)] ولكن ينبغى أن نذكر أن الفرديين المنهجيين – مثل لانجلوا وسينوبوس – لم يكونوا أقل شدة فى حربهم على الظواهر الجمعية .

(١) نفس المصدر ، ص ٣٩٦ . لكن اقرأ « صورة » (بالمعنى الأرسطى) حيث يقول المترجم « شكل » وانظر أيضًا دور كايم ، المرجع السابق ، ص ١٩٨ ، حيث يتحدث عن الطبائع الفردية بوصفها مادة غير محددة لا يحددها ويحولها إلا العامل الاجتماعى .

(٢) دور كايم ، نفس المصدر ، ص ١٩٨ .

(٣) Steven Lukes المرجع السابق ، ص ٢٠ .

فلقد اعترف لانجلوا وسينوبوس بأن الوقائع التاريخية تتبدى على درجات مختلفة من العموم بداية من الوقائع العامة غاية العموم التى يشترك فيها شعب بأسره وتستمر لقرون (مثل النظم والعادات والمعتقدات) حتى الأفعال العابرة الصادرة عن فرد ما[١] . ولكن هذا الاعتراف ليس سوى خطوة أولية مؤقتة تعقبها خطوات عدة من عمليات الاستئصال والرد الرامية إلى تضييق نطاق الوقائع التاريخية الأولية حتى يصل إلى أدنى درجات العموم ، ومثال ذلك أنهما يتصوران أن المجتمع هو حاصل جمع أفراده[٢] ، ولا يحبذان دراسة النظم دراسة مقارنة[٣] ، ويعتقدان أن الحوادث الكبرى يمكن أن تفسر بالحوادث الصغيرة والمصادفات.[٤] وهما بصفة عامة يريان أن « الواقعة الاجتماعية" كما يقول بها بعض علماء الاجتماع تركيب فلسفي وليست واقعة تاريخية[٥].

وفى بعض الأحيان يبدو أن لانجلوا وسينوبوس يرضيان بقائمة قصيرة لا تتضمن سوى ثلاثة أنواع من الوقائع هى:

(١) الكائنات الحية والأشياء المادية.

(٢) أفعال الناس سواء أكانت فردية أم جماعية.

(٣) الوقائع النفسية أو الدوافع والتصورات.[٦] ولكن لانجلوا وسينوبوس سرعان ما يستبعدان الأفعال الجماعية من الصورة . ففى رأى سينوبوس أن السؤال عما إذا كانت تلك الأفعال من طبيعة واحدة كالأفعال الفردية مثار جدل من الناحية

(١) لانجلو وسينوبوس ، المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

(٢) انظر على سبيل المثال نفس المصدر ، ص ١٨٩ ، حيث يرى المؤلفان أن مجاميع مثل الدول والكنائس ليس سوى وحدات سطحية تتألف من عناصر غير متجانسة ؛ وص ١٩١ حيث لا يعد المجتمع «كائنًا حقيقيًا» له تركيب ووظائف ، بل يحلل على أساس الأفراد وعلاقاتهم .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

(٤) « إن النفس تكره أن تكون للمسببات الكبيرة أسباب صغيرة ، مثل أن يكون أنف كليوبتره قد أمكن أن يؤثر على الإمبراطورية الرومانية ، وهذه الكراهية ميتافيزيقية .. » نفس المصدر ، ص ١٩٦ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٧٢ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

الفلسفية ؛ أما من الناحية المنهجية - أو من وجهة نظر المشاهد - فليس هناك إلا مجموع الأفعال أو الألفاظ الفردية[(١)].

وبهذه الإشارة إلى "المشاهد" نصل إلى بيت القصيد كما يقال ؛ ففى التاريخ وفقا للانجلوا وسينوبوس لا تشاهد الوقائع مباشرة بل يتم التثبت منها عن طريق استخلاصها من التحليل النقدى للوثائق.[(٢)] ولما كان المؤرخون لا يستطيعون الوصول إلى حوادث الماضى فإنهم يعتمدون على الشواهد التى يقدمها مؤلفو الوثائق الذين شاهدوا هذه الحوادث . ولكن هؤلاء المؤلفين - فيما يرى لانجلوا وسينوبوس - لم يشاهدوا وما كان لهم أن يشاهدوا وقائع جماعية ؛ لأن هذه الوقائع ليست من قبيل ما يرى أو يسمع . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن لانجلوا وسينوبوس قد عرّفا "المشاهدة" تعريفًا هو من الصرامة بحيث تدل على الإدراك الحسى أو الخبرة الحسية[(٣)] . وهما بناء على ذلك يفترضان أن الظواهر الجماعية ليست فى عداد المعطيات الأساسية للمشاهدة أو الوقائع التاريخية الأولية . وكل ما عدا هذه المعطيات والوقائع النفسية التى يفترض أنها تفسر الأفعال الفردية والحوادث المفردة لا بد أن يكون تجسيمًا ميتافيزيقيًا أو تركيبات منطقيًا من تلك المعطيات.[(٤)] والظواهر المذكورة أعلاه هى من قبيل التركيبات المنطقية التى تستخلص معرفتها أو يتم الوصول إليها عن طريق التأليف أو البناء ، وهى من ثم أقل يقينًا .

ويبلغ النزاع بين المؤرخين العلميين وعلماء الاجتماع من أتباع دوركايم أقصى مداه عندما يحاول لانجلوا وسينوبوس أن يثبتا أن التفسير التاريخى ذو طبيعة نفسية وأن يثبتا - وهو الأسوأ - أن المعرفة التاريخية ذاتية فى نهاية المطاف . ففيما يتعلق بالنقطة الأولى يرى المؤرخان أن من الضرورى تفسير الأفعال الفردية بالرجوع إلى وقائع نفسية أى إلى دوافع الفاعلين.[(٥)] أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فإنهما يريان

(١) Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* (Paris 1901) , p. 107
. لكن لاحظ أن النص الأصلى يخلو من التأكيد .

(٢) لا نجلو وسينوبوس ، المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر ،

(٤) يصل خوف لانجلو وسينوبوس من الأخطاء الميتافيزيقية الناجمة عن استخدام الألفاظ العامة والمجردة (مثل « المجتمع » و « الدولة » و « الإنسانية » . بل و « التطور ») حدًا يذكرنا بالوضعيين المناطقة .

(٥) Seignobos المرجع المذكور أعلاه ، ١٠٨ - ١٠٩ .

أن المعرفة التاريخية ترتكز لا محالة على "التخيل". وذلك لأن المؤرخين إذ يحاولون التثبت من الوقائع كما أدركها مؤلفو الوثائق ليس أمامهم إلا أن "يتخيلوا" كيف كان ذلك الإدراك[١].

ومن هذا نرى كيف أن المعسكرين الرئيسيين فى نطاق الوضعية، وإن بدأ من الحرص الوضعى على التمسك الصارم بوقائع الخبرة، يتحركان فى اتجاهين متضادين بحيث ينتهى المؤرخون العلميون إلى تصور اختزالى ذاتى النزعة للوقائع التاريخية .

فلنتذكر الآن أن طه حسين عند وصوله إلى فرنسا كان يعتقد اعتقاداً دجماطيقيًا على غرار تين أن شروط التاريخ العلمى تلبى إذا استند إلى تصور كلى وموضوعى تمامًا للتاريخ . غير أن الوضعية الفرنسية فى ذلك التاريخ كانت قد خرجت عن قالب كونت وقالب تين على السواء وكانت فى واقع الأمر قد تجاوزت أزهى أيامها. فقد أصابها التفكك فى نفس اللحظة التى ولدت فيها عدة علوم . والوضعية التى وجدها طه فى السنوات ١٩١٥ – ١٩١٩ لم تعد مذهبًا متجانسًا ، إن صح أنها كانت كذلك فى يوم من الأيام . بل كانت تنقسم إلى مدرستين فكريتين على طرفى نقيض يسعى كل جانب منهما سعيًا لا هوادة فيه إلى بسط هيمنته أو "استعماره" على العلم المقابل[٢].

وما كان لهذا الاستقطاب أن يغيب عن طه . فهو – وقد درس على كل من سينوبوس ودوركايم – لا بد أنه اطلع على بعض الانتقادات المتبادلة بينهما صراحة أو ضمنًا.[٣] وهو على أية حال قد علم على النحو المناسب بالجدل المنهجى ("الأزمة المنهجية") الذى دار بين "المؤرخين التأريخيين" (أنصار التاريخ السياسى الوقائعى)

(١) نفس المصدر ، ص ٢١٨ و ٢١٩ .

(٢) فيما يتعلق بمحاولة دور كايم استيعاب التاريخ فى علم الاجتماع والهجوم المضاد الذى شنه سينوبوس ، انظر Philippe Besnard, " *The Epistemological polemic : François Siminad*" , *in idem (ed). The sociological domain, etc* . (Cambridge 1983) , p 248 - 261 , p 248 - 261. p, 251 - 251.

(٣) انظر على سبيل المثال نص المناقشة الشهيرة بين دور كايم وسينوبرس حول التفسير فى التاريخ وعلم الاجتماع (١٩٠٨) والذى نشر تحت عنوان : "L'nconnu et l'inconscient en histoire ", *in Bulletin de la Sociètè Fronçaise de la Philosophie,* VIII (19080 , p. 17 - 247 .

و«المؤرخين الاجتماعيين » (أنصار التاريخ القائم على دراسة الوقائع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) ، وذلك عن طريق بوجليه[(١)] وكذلك عن طريق لانجلوا وسينوبوس[(٢)].

وكان ذلك الاستقطاب هو أبرز معالم المشهد الوضعي، بل لقد كان أكثر الموضوعات طغيانًا على الفكر الوضعي بصفة عامة . فقد اتخذت ثنائية الفرد والمجتمع صورا شتى مما أدى إلى عدد من النقائض: منهجية وأنطولوجية وأخلاقية وأدبية . وفي إحدى هذه الصور كانت القضية تتعلق بدور الأفراد (العظماء) في التاريخ وكانت مدار جدل بين كثير من المؤلفين المألوفين لطه في باريس. ومثال ذلك أوجست كونت[(٣)] وكورنو[(٤)] ودوركايم ولانجلوا وسينوبوس وبوجليه.[(٥)] واتخذت القضية في جانبها الأخلاقي صورة سؤال عن الإيثار والأثرة في حالة عظماء الرجال.[(٦)] وعندما طرحت المشكلة في المجال الأدبي كانت تتعلق بدور العبقرية الفردية أو دور الذاتية في الأعمال الأدبية . وبإزاء هذا الجدال ذي الأوجه المتعددة لم ينحز طه إلى أي من الجانبين بل سعى إلى المصالحة كما سنرى في الفصل التالي .

(١) انظر Bouglé ، المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٢) انظر أعلاه ، الفصل الخامس ، 152 – 153 وص 153 ، الحاشية (١) .

(٣) Auguste Comte , *Physique sociale . Cours de philosophie positive, Leçons 46 à 60*, ed. Jeam - Paul Enthoven (Paris 1975) , p. 106, 115

(٤) *A. A. Cournot, Considérations sur la marche des idées et des évéments dans les temps modernes, Oeuvres Complètes, vol. IV , ed. André Robinet (Paris 1973) , p. 15 - 16.*

(٥) Bouglé المرجع السابق ، الفصل الثالث .

(٦) انظر أعلاه ، ص 205 , 206 .

الفصل السابع

مصالحات

أود فى هذا الفصل الأخير أن أدرس خاصية مميزة لتفكير طه حسين ، وهى خاصية نلمح ظهورها فى كتاباته التى ألفها فى الفترة المبكرة من حياته وفى الفترة الباريسية ، ولكنها صارت بعد ذلك سمة بارزة فى مرحلة نضجه . وأنا أعنى بذلك ميله إلى البحث عن صيغ تركيبية(١) أو مصالحات لحل نقائض ناتجة عن اعتناقه للوضعية .

ففى الكتابات المبكرة أدى اتباع الحداثة الوضعية وبسطها على نحو منظم إلى نتائج نقدية تمس التراث الثقافى العربى ، وهو ما أفضى بدوره إلى إدخال تعديلات ضخمة على أفكار طه الموروثة وإلى إحداث انقسامات ثنائية . ومن ذلك مثلاً أن الإسهام العربى فى التاريخ قد اختزل بحيث أصبح لا يتعدى تقديم المواد اللازمة لمناهج وضعت فى الغرب ، والأسوأ من ذلك أن هذا الإسهام قد ألقى به فى كومة واحدة مع المأثورات السامية والشرقية – فى مقابل المأثورات الغربية المناظرة وفى مرتبة أدنى منها . ومن ذلك أيضاً أن المعجزات قد استبعدت من مجال التاريخ (العلم) وأحيلت إلى مجال الدين . ولكن طه وقد توصل إلى هذه النتائج حاول فيما يشبه رد الفعل الغريزى أن يرأب هذه التصدعات أو أن يرقّعها . وقد رأينا كيف حاول فى الرسالة التى أعدها عن أبى العلاء وكانت تتويجاً لكتاباته المبكرة أن يرجح كفة الميزان

(١) يرى Ibrahim Amin Ghali فى مقالته "Trois penseurs égyptiens", *La Nouvelle Revue du Caire*, vol. I (1975), p. 219 - 239 , p . 238 أن البحث عن هذه الصيغ خاصية مشتركة بين مفكرى النهضة . وقد يكون هذا صحيحاً بصفة عامة ، ولكن حالة طه لها مميزاتها الخاصة .

لصالح طريقة المرصفى اللغوية (الكلاسيكية الجديدة) فرأى أن لا غنى عنها لدراسة الأدب العربى وأنها تكملة ضرورية للمنهج التاريخى .

وفى فترة الدراسة فى فرنسا ظهرت صدوع أخرى بعضها فى نطاق المعسكر الوضعى ذاته، مما استدعى أشكالاً أخرى من التوفيق . ففى مونبلييه سارع طه - متأثراً بلانسون بطريق مباشر أو غير مباشر - إلى الاعتراف بعامل سيكولوجى يضاف إلى موضوعية تين وينفرد بدور لا يرد إليها فى عملية الإبداع . ولما انتقل إلى باريس اكتشف أن أوجه الشقاق داخل الوضعية كانت عديدة وأشد خطراً . ففى القاهرة بدت الوضعية وكأنها مذهب متجانس متماسك مثل نسق تين ، أما فى باريس فقد تبين أنها حافلة بنقائض تنطوى على الشد والجذب بين قطبين هما : الموضوعية (الكلية) ، والذاتية (الفردية).

وبعد أن اعتنق طه فى مونبلييه الصيغة التركيبية اللانسونية تأكد إيمانه بها فى باريس عندما أخذ يدرس على لانسون شخصياً . ولكن هذ الشكل من أشكال المصالحة ترك الباب مفتوحاً لنقائض أخرى ولصيغ تركيبية أخرى . فقد سعى طه - كما سنرى بعد قليل - إلى الجمع بين دوركايم وسينوبوس فى إطار جبهة واحدة ضد ابن خلدون باعتباره مفكراً شرقياً . غير أن هذا الحل نفسه قد أدى بالنسبة لطه إلى زيادة حدة التناقض بين الشرق والغرب . يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة ذاتها قد شهدت اشتداد حدة التناقض بين العلم والدين . وهو تناقض نشأ فى القاهرة ، ولكنه ازداد حدة نتيجة لتحسن معرفة طه بالوضعية بصفة عامة واعتناقه لتفسير دوركايم الاجتماعى للدين بصفة خاصة . ويمكن أن يقال بصفة عامة إن بعض النقائض قد ظهرت واستدعت بعض جهود المصالحة فى القاهرة، ولكن عمق هذه الصراعات واتساع نطاقها لم يظهر بوضوح إلا فى باريس . ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً كان على طه أن ينفق سنوات عديدة بحثاً عن حلول تركيبية لعلاج هذه الأشكال من الشقاق . ولما كان بعض هذه الحلول لم يوضع إلا بعد عودة طه إلى القاهرة بفترة طويلة، فإن البحث فى عدد من المصالحات لا بد أن يتجاوز حدود تعليمه النظامى فى مواضع عدة .

المركّب اللانسونى

فى مواجهة الأزمة المنهجية الوضعية أدرك طه أن لانسون هو الأستاذ الذى ينبغى أن يتّبع ؛ فقد كان رجلاً من أهل المصالحة والتوفيق فى تاريخ الأدب . والواقع أن الدعوة إلى التركيب كانت شائعة فى جو الفترة،[(١)] ولكن لانسون كان يتميز بأنه يعمل فى الحقل الذى يحظى بمعظم اهتمام طه .

وفى مقالة يكثر الاستشهاد بها يحاول لانسون أن يطمئن كل الأطراف ولاسيما ذلك الفريق من عشاق الأدب الذين يحلو لهم أن يتخيلوا أن "المنهج" كابوس يتعين عليهم أن يقاوموا طغيانه المميت دفاعًا عن متعهم وقدرتهم على التذوق العقلى.[(٢)] غير أن الواقع هو أن هذه المخاوف ليس لها ما يبررها وفقا للانسون . وهو لن يحاول - فيما يقول - أن يلغى أى شكل من أشكال النقد الأدبى .[(٣)] فهو على عكس ذلك يسعى - كجزء من سياسته ذاتها - أن يستوعب المساهمات الرئيسية التى قدمها سابقوه .[(٤)]

والعنصر الأساسى فى منهج لانسون هو دعوة سديدة منعشة إلى العودة إلى النصوص. ففى رأيه أن الاهتمام ينبغى أن ينصب على الأعمال الأدبية، لا على الخلاصات والكتب التعليمية؛ فبدون قراءة النصوص الأصلية لذاتها يصبح تاريخ الأدب عملية عقيمة ترجع بنا إلى العصور الوسطى عندما كانت المعرفة تقتصر على الخلاصات والكتب التعليمية والحواشى والتعليقات[(٥)].

(١) انظر Guy Bourdé et Hervé Martin, *Les écoles historiques* (Paris 1983) , p. 217

(٢) G. Lanson, " La méthode de l'histoire littéraire ", in idem *Essais de méthode, de critique et histoire*, ed. Henri Peyre (Paris 1965) , p. 31-55,p . 31 - 23 .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٢ .

(٤) « ... لم أشغل نفسى قط بأن أكون من أصحاب الأصالة ولا بأن أتوصل إلى اكتشافات ، ولم يكن هناك ما هو أحب إلى نفسى من أن أكون بصفة عامة قد وقعت على نفس الأفكار التى خطرت لمعاصرى عند قراءة نفس المؤلفات. » G. Lanson, *Histoire de la littérature française (Paris 1951)* , Avant - propos, p .x

(٥) نفس المصدر ، ص vi .

وبعد تحديد موضوع الدراسة المباشر، يبسط لانسون منهجًا نقديًا يجمع بين ثلاثة نهج رئيسية يرى أنها ينبغى أن تتيح معرفة شاملة متوازنة سليمة بالأعمال الأدبية. أولاً أن تدرس النصوص الأدبية بوصفها وثائق، مع استخدام الإجراءات "الدقيقة والإيجابية" للتاريخ العلمى كما قررها لانجلوا وسينوبوس[١] . وهو ما يقتضى دراسة الببليوجرافيا والتسلسل الزمنى وسير المؤلفين ونقد النصوص، مع الاستعانة - كلما اقتضى الأمر - بتخصصات أخرى مثل العلوم المساعدة [٢].

ثانيا : أن يسعى إلى تفسير الأعمال الأدبية عن طريق ربطها بالأوضاع التى تسببها. وهنا يذكر لانسون كل الجهود التى تهدف - عن طريق تطبيق "المناهج العلمية"- إلى الربط بين أفكارنا وانطباعاتنا الجزئية فى نطاق شكل تركيبى ، وبذلك تبين تقدم الأدب ونموه وتحولاته.[٣] ولانسون يعنى هنا التركيبات النظرية لدى تين ولابرونتيير : أى نظرية **الجنس والوسط واللحظة** لدى الأول ، ونظرية تطور الأنواع الأدبية لدى الثانى .

ثم يستدرك لانسون فيرى أنه بعد استغراق كل هذه الوسائل الرامية إلى "تعليل" الأعمال الأدبية تبقى فضلة لا يمكن لأى من هذه التفسيرات أن يصل إليها ولا يمكن لأى من تلك العلل أن تفسرها ، وتلك الفضلة التى تند عن التفسير والتعليل هى قوام أصالة العمل الممتازة والطابع الفريد لمؤلفه. وتلك الفضلة التى تستعصى على التحليل هى - فى رأى لانسون - الموضوع الخاص لتاريخ الأدب. وهناك إذن حاجة إلى نهج ثالث يقتضى استخدام الملكات الذاتية . ومن ثم كانت الحاجة - ثالثًا - إلى تناول النصوص الأدبية على نحو ذاتى أو من حيث هى مصدر للمتعة الجمالية أو موضوع للتذوق، وذلك من أجل إدراك ما هو أدبى أساسًا وعلى نحو فريد فيها . فالأدب - فى رأى لانسون - ليس موضوعًا للمعرفة ، بل هو ضرب من الدربة أو التذوق أو اللذة . وهو ليس شيئًا يعرف أو يتعلم ، ولكنه شىء يمارس وينمى ويحب .[٤]

(١) نفس المصدر، ص vii وانظر أيضًا نفس المؤلف، المرجع السابق، ص ٣٢ .
(٢) نفس المصدر، ص ٤٣ - ٤٤ .
(٣) *Histoire de la li litérature française*, p. vii
(٤) نفس المصدر، ص viii .

وفى إطار هذا النهج الأخير قد ينظر لانسون فى حالة سانت بيف ، وهى حالة صعبة. فهو من ناحية واحد من بين ثلاثة رجال أو أربعة يرى لانسون أنهم أساتذة النقد الأدبى . فقد وضع سانت بيف النقد على أسس راسخة عندما أقامه على أساس دراسة سير المؤلفين بوصفهم أفرادًا أحياء.[١] غير أنه من ناحية أخرى كان مفكرًا أخلاقيًا حوّل الأدب بأسره تقريبًا إلى سيرة.[٢] فهو بدلا من استخدام السير لتفسير الأعمال الأدبية استخدم هذه الأعمال ليستخلص منها سير الحياة.[٣] ولذلك كان لانسون لا يحبذ العودة إلى سانت بيف[٤] ، وإنما يفسح مكانًا لنهجه القائم على ترجمة الحياة شريطة أن يستخدم فى تفسير النصوص .

وفى هذا الإطار ذاته قد ينظر لانسون فى حالة المذهب الانطباعى (لدى جول لومتر) وهو المذهب الذى يرى لانسون أنه مشروع تمامًا ولا غبار عليه إذا بقى فى الحدود السليمة . وذلك أن لانسون إن كان يحذر من الانطباعية عندما تتخفى فى زى التاريخ أو المنطق غير الشخصى ، فإنه كان يرحب بالنوع الصريح الذى يعبر عن استجابة عقل من العقول لعمل أدبى[٥] .

ويمكن أن نستنتج إذن أن نهج سانت بيف القائم على ألسيرة والانطباعية الصريحة ينبغى أن يستخدما فى حدود معينة لتناول عنصر الفردية الذى لا يقبل التحليل فى الأعمال الأدبية . وبذلك يكتمل منهج لانسون، على الأقل بالنسبة لأقواله المنهجية فى كتابه عن تاريخ الأدب الفرنسى . ولكنه فى بعض أعماله الأخرى يعيد فتح المسألة المنهجية لأن العنصر السالف الذكر ما زال مستعصيًا - فيما يبدو -

(١) G. Lanson, *Méthodes de l'histoire littéraire & Hommes et livres* (Genève 1979), Avant-propos, p. *vii* .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ، ص viii .

(٤) نفس المؤلف, " La méthode de l'histoire littéraire ", p . 23.

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥ .

وما زال يثير المشكلات بالنسبة للانسون. ومن هذه المشكلات أنه يريد أن يخضع للتعريف الفرديات الأصلية التى هى بحكم طبيعتها ذاتها فريدة ممتنعة على القياس[١].

وثمة مشكلة أخرى وهى أن تقديم شرح سليم لعنصر الفردية يقتضى الإشارة إلى ما هو عام وكلى . وذلك أن لانسون يرى أن الأفراد - مهما بلغت عظمتهم أو سما قدرهم - لايمكن أن يعرفوا بمعزل تمامًا عن الأشياء الأخرى.[٢] فأعظم الكتاب حظا من الأصالة هو إلى حد بعيد حافظة للأجيال السابقة وجامع للحركات المعاصرة. فلكى نجده فى تفرده ينبغى أن نستبعد كل المواد الدخيلة . ولكننا عندما نفعل ذلك لا نعرف الكاتب الفرد إلا من حيث الإمكان . فإذا أردنا أن نعرف مزاياه الحقيقية و"شدته" الحقيقية، فلا مفر من أن نراه فى تأثيره على الآخرين وإنتاجه لآثاره ، أى لا مفر من أن نتقصى تأثيره فى الحياة الأدبية والاجتماعية. ومن ثم كانت ضرورة دراسة طائفة متنوعة من الوقائع العامة والأنواع الأدبية والتيارات الفكرية وأحوال الذوق والحساسية المحيطة بالكاتب العظيم وبالروائع الأدبية[٣].

يضاف إلى ذلك أن الأجمل والأعظم فى العبقرية الفردية ليس هو عنصر التفرد الذى يفصلها عن الغير ، بل هو قدرتها على أن تكون فى تفردها ذاته ملخصًا ورمزًا للحياة الجماعية فى فترة ما أو لجماعة ما . أى قدرتها على تمثيل الغير . ويتعين علينا إذن أن نحاول الإلمام بكامل المحيط الإنسانى الذى يعبر عنه من خلال الكتاب العظام [٤].

ولكن لانسون - إذ يعيد فتح أبواب البحث فى تأثير العبقرية الفردية وصبغتها التمثيلية - يضيف عنصرًا آخر إلى منهجه التركيبى ، وأعنى بذلك مساهمة من جانب دوركايم من شأنها أن تعرّض فكره إلى مزيد من التوتر النقيضى بين الفرد والمجتمع.

(١) نفس المصدر، ص ٣٥ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر، ص ٣٦ .
(٤) نفس المصدر، ص ٣٦ - ٣٧ .

وأيًا ما كان الأمر، فلا شك أن مركب لانسون المنهجى - كما عرضناه - كان له تأثير باق على فكر طه حسين . ففى فترة مونبلييه سارع طه إلى الإقرار بقصور موضوعية تين والاعتراف بضرورة فضلة ذاتية تستعصى على التحليل فى الأعمال الأدبية . وسنرى بعد قليل أن طه فى الرسالة التى كتبها فى باريس عن ابن خلدون قد طبق على المؤرخ القديم نهجًا نقديًا مركبًا يتضمن عنصرين : عنصرًا يستند إلى لانجلوا وسينوبوس ، وعنصرًا يستند إلى دوركايم .

وقد ظل طه بعد عودته إلى مصر بأربع سنوات محافظًا على المصالحة اللانسونية، وذلك عندما دافع عن اتباع نهج شامل فى النقد يجمع بين تين وسانت بيف وجول لومتر وغيرهم إذا لزم الأمر.[1] وقد اتبع نفس النهج الجامع فى كتابه **فى الأدب الجاهلى** (١٩٢٧) حيث دعا إلى الجمع بين نهجين فى تاريخ الأدب : أحدهما "علمى" يمثله سانت بيف وتين وبرونتيير، والآخر "أدبى" أو "فنى" يقوم على ممارسة الذوق[2].

بيد أننا نخطئ إذا افترضنا أن تمسك طه بالمركب اللانسونى كان صارما وثابتًا طيلة حياته الأدبية الناضجة ، فسوف نرى فيما يلى أنه قد أتى فى الثلاثينيات وقت انهار فيه المركب المذكور نتيجة اعتناق طه للانطباعية غير المقيدة . ويكفى الآن أن نفحص أسباب وفائه للانسون بقدر ما دام .

ففى العشرينيات لا بد أن لانسون بدا لطه، داعية الحداثة، بوصفه أكثر مؤرخى الأدب حداثة نظرًا لنهجه التوفيقى . فلما كان هذا النهج يستوعب كل ما قدم الفكر النقدى الحديث من مساهمات تقريبًا، ويفتح الباب واسعا لدخول الهواء النقى والنور من كل الاتجاهات ، فلا بد أنه بدا أنسب منهج لدراسة الأدب العربى وإحيائه .

(١) القدماء والمحدثون" فى **حديث الأربعاء**، الجزء ٢، فى م ك، المجلد ٢، الطبعة ٢ (١٩٧٤)، ص ٣٧٢ ٣٧٣ و ٣٨٤ نشرت المقالة لأول مرة فى **السياسة**، ٣١ يناير ١٩٢٣ .

(٢) **فى الأدب الجاهلى** ، فى م ك، المجلد ٥ (١٩٧٣)، ص ٤٥ وما يليها. لاحظ كيف يشير طه حسين فى هذا السياق إلى أعمال لانجلوا وسينوبوس (نفس المصدر، ص ٤٨ ، الحاشية ٢) ويؤكد على ضرورة تطبيق إجراءات التاريخ العلمى مثل استكشاف النصوص وقراءتها [تفسيرها] وتحقيقها وضبطها (نفس المصدر، ص ٥٢).

ولكن مخطط لانسون كان يتميز فى نظر طه بميزة إضافية، وهى أنه على مرونته قد استبقى مكانًا لنواة صلبة من الوضعية تتضمن مساهمات "علمية" من تين وبرونتير وسينوبوس. صحيح أن المكان المخصص لهذا العنصر من التفكير الوضعى قد ضاق نطاقه بسبب إدخال الانطباعية، ولكنه لم يلغ تمامًا . فقد استقبلت هذه الإضافة فى حدود معينة كعنصر أخير ، أى أنها بعبارة أخرى لم يسمح لها بالدخول إلا بعد استغراق كل أنواع الإجراءات العلمية .

ويضاف إلى كل ذلك أخيرًا أن دعوة لانسون إلى العودة إلى النصوص الأصلية دون ركام من الحواشى والكتب التعليمية والتعليقات على طريقة العصور الوسطى لا بد أن كان لها وقع الموسيقى على أذن طه، وهو الذى تمرد على الإسكولائية الأزهرية. ولابد أن إلحاح لانسون بصفة خاصة على ضرورة تقدير النصوص الأدبية لذاتها و"استساغتها" - إذا صح التعبير - قد ذكّر طه بأستاذه الأزهرى المرصفى . فقد كان أول من نبهه إلى الجوانب الجمالية فى النصوص الأدبية. ومن الممكن أن يقال فى نفس الوقت إن طه فى وفائه لأستاذه الفرنسى كان وفيا لنفسه. أفلم ينادى فى **تجديد ذكرى أبى العلاء** بضرورة اتباع استراتيجية نقدية مركبة من عنصر تاريخى حديث وعنصر لغوى على طريقة المرصفى؟ ومادام قد خطا تلك الخطوة المبكرة فى الاتجاه الصحيح، فإن كل ما كان يحتاج إليه هو أن يوسع حدود كل من العنصرين بحيث تتسع لأفضل ما فى الفكر النقدى الحديث ؛ وبذلك تحشد الموارد القصوى لدراسة الأدب العربى .

جبهة موحدة ضد ابن خلدون

يرى طه فى رسالته عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية أن المؤرخ العربى القديم كان إلى جانب إبى العلاء أحد رجلين فذين فى تاريخ الآداب العربية . فقد امتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أم تلامذة.[1] ويعد

(١) انظر مقدمة طه حسين لـ **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** (الذى هو ترجمة للنص الأصلى الفرنسى)، ترجمة محمد عبدالله عنان ، فى م ك، المجلد ٨، الطبعة ٢ (١٩٧٥)، ص ٩.

أن كتب طه رسالته الأولى فى القاهرة عن أبى العلاء رأى أن من المناسب تماماً أن يخصص رسالة الدكتوراه الثانية فى باريس لدراسة المؤرخ العربى . ويبدو إذن أن العمل المتأخر كان تتمة طبيعية للرسالة الأولى ، ولكن المشكلة هى أن نفهم بأى معنى كان كذلك .

يذهب أحمد عبدالسلام إلى أن الهدف الرئيسى للرسالة الباريسية كان إحياء التراث الفكرى الذى كان يلقى أعظم التأييد من طه ، أى التيار الإنسانى العقلانى الذى امتد من أرسطو حتى الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر.[1] وقد كان ابن خلدون – فى رأى طه حسين – ينتمى إلى هذا التيار الذى تشبع به الفكر العالمى وكفل التقدم من قرن إلى قرن.[2] ويبدو إذن كما لو أن طه حسين وقد عرض أبا العلاء بوصفه شخصية عالمية فى نطاق التراث المذكور أراد أن يؤدى نفس الخدمة لابن خلدون . ولكن التفكير على هذا النحو يعنى الإخفاق فى إدراك الغرض الرئيسى من الكتاب موضوع النقاش .

وحقيقة الأمر أن طه حسين لم يرد بعد دراسته عن أبى العلاء تصوير ابن خلدون بوصفه مفكراً عقلانياً آخر بقدر ما أراد أن يثبت أن المؤرخ العربى كان – على خلاف ما قد يبدو لأول وهلة – مفكراً مسلماً شرقياً[3] ينتمى إلى عصره (العصور الوسطى). كان رجلاً لايمكن – رغم مواهبه الفذة ولمحات ذهنه الثاقبة وتلميحاته التى تتسم بما يشبه العصرية – أن يصنف فى عداد المحدثين فيما يتعلق بأهم الأمور، وهى أن يكون فى عداد المؤرخين وعلماء الاجتماع العلميين . ومن ثم كان طه حسين يتصدى للباحثين الأوروبيين مثل شولتس وجمبلوفتش وفون كريمر الذين اعتقدوا أن المفكر الذى ظهر فى العصر الوسيط استبق المؤسسين المحدثين للتاريخ وعلم

(١) للكلمة الفرنسية (*les philosophes*) معنى محدود تشير بمقتضاه إلى فلاسفة التنوير الفرنسيين أو الفلاسفة الذين اشتركوا إلى جانب ديدرو فى تحرير الإنسيكلوبيديا .

(٢) Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs* (Paris 1983) p. 51

(٣) انظر **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، ص ١٠٧ ، حيث يصف طه حسين ذهن ابن خلدون بأنه «شرقى محض» رغم المشابهات اللافتة للنظر التى توجد بينه وبين بعض الأذهان العظيمة فى العصور الغابرة والحديثة .

الاجتماع العلميين ؛ فهو - على خلاف هؤلاء الباحثين المعجبين بابن خلدون دون تحفظ - يقترح - ربما لأول مرة على الإطلاق - أن يدرس المؤرخ العربي في حدود عالمه الشرقي الوسيطي . فرغم أن ابن خلدون قد وضع فلسفة اجتماعية على درجة عالية من الأصالة، فإنه في رأي طه حسين لا يمكن أن ينسب إليه شرف تأسيس التاريخ أو علم الاجتماع كعلم قبل القرن التاسع عشر بفترة طويلة .

فإذا كانت هذه هي الرسالة الرئيسية للكتاب فبأي معنى يمكن أن يكون تتمة طبيعية لرسالة طه عن أبي العلاء؟ لنسترعي الانتباه أولاً إلى أن طه كان على ألفة بابن خلدون وأنه قرأه قراءة فاحصة في الفترة المبكرة من حياته الأدبية. وذلك أن كتاباته الأولى بداية من مقالاته في نقد جرجي زيدان (١٩١١) تحفل بالإشارات الصريحة والضمنية إلى المؤرخ العربي ، وإلى **المقدمة** بصفة خاصة. ومن ذلك أن أفكار طه عن تطور المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام وبعده مستمدة إلى حد بعيد من تعاليم ابن خلدون فيما يتعلق بالتقابل والتفاعل بين حياة الترحل أوحياة البداوة وبين سكنى الحضر . والأهم من ذلك بكثير أن ابن خلدون كان لطه نعم المحاور في خطابه المبكر عن المنهج التاريخي الحديث . وهكذا نلاحظ أن طموح الكاتب الشاب إلى أن يبسط في سلسلة من المقدمات الشروط اللازمة لكي يكون تاريخ الأدب علمًا يذكّر على نحو واضح بالسابقة الخلدونية في مجال التاريخ عندما حاول مؤلف **المقدمة** أن يؤسس التاريخ كعلم قائم بذاته . ومن ذلك أيضًا أن الجانب العلمي من جبرية طه في المرحلة المبكرة كانت تتضمن كما رأينا عنصرًا خلدونيًا .

ويترتب على ذلك أنه كان من المناسب والسديد تمامًا بالنسبة لمؤلف ذكرى أبي العلاء أن يختار ابن خلدون موضوعًا لرسالته الباريسية. فأولاً كان الاختيار ملائمًا لطالب أراد أن ينجز أقصى ما يستطيع في أقصر فترة ممكنة . وقد كان هذا الاختيار أحد العوامل التي مكنت طه من كتابة رسالته في زمن قياسي .[١] وسوف نرى فيما يلي كيف عالج طه الموضوع باقتصاد بديع في الطاقة وحذق منطقي .

(١) لم يكن من الممكن لطه أن يبدأ العمل في رسالته قبل وصوله إلى باريس في أوائل سنة ١٩١٦ . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن الرسالة نشرت في سنة ١٩١٧ .

ولكن الاختيار لم يكن يستند إلى عنصر الملاءمة فقط؛ فقد كان أيضًا منطقيًا ولا مناص منه بمعنى هام . وذلك أن ابن خلدون لا بد قد واجه طه بمشكلة خطيرة . فهو لما كان محاورًا ذا وزن فيما يتعلق بالدراسة العلمية الحديثة لتاريخ الأدب العربي – وهي الدراسة التي كانت في رأي طه نتاجًا أوروبيًا من حيث الجوهر أو المنهج – فإنه يحق لابن خلدون في بادئ الرأي أن يدعي "الحداثة". وكان لا بد للسؤال أن يثار عن مدى صحة هذا الادعاء. ولقد أثير بالفعل وأجيب عنه على نحو من الأنحاء في "حياة الآداب" (١٩١٤) حيث انتقد طه ابن خلدون لأسباب عدة من وجهة نظر وضعية. وسوف نرى بعد قليل كيف استأنف طه النظر في هذا السؤال وكيف طوره في الرسالة الباريسية . ولكن ينبغي أن يكون من الواضح منذ الآن أن ابن خلدون كان يمثل تحديًا خطيرًا بالنسبة لمناصر الحداثة الشاب أو الوضعي الناشئ، وأنه كان ينبغي أن يواجه في لقاء أخير لتصفية الحسابات .

إن مؤلف الرسالة الباريسية يقدم عن السؤال عن حداثة ابن خلدون إجابة تتميز باللطف والدقة ، ولكنها يمكن أن تكون مضللة . فهو يبذل قصارى جهده لكي يؤكد المرة تلو الأخرى أصالة ابن خلدون الفذة ، ولكي يعزو إليه الفضل في كثير من التجديدات الرائدة التي تبدو عصرية. وهكذا رأى أن ابن خلدون هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الأدبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة؛ [١] وأن إنجازه في هذا المجال مثير للإعجاب بوجه خاص لأنه رأى في العلم ظاهرة اجتماعية.[٢] وأما آراؤه في التربية فمن الممكن أن تقارن بآراء أساطين التربية الحديثة مثل هربرت سبنسر[٣] وبستالوتزي .[٤] وفيما يتعلق بالتاريخ رأى طه أن ابن خلدون هو أول مؤرخ – لا في العالم الإسلامي فقط بل في العالم القديم والعصور المتوسطة أيضًا – نظر إلى

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ١٥٧ .
(٢) نفس المصدر، ص ١٥٨ .
(٣) نفس المصدر، ١٦١ .
(٤) نفس المصدر، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ، وتخيل طريقة لتمحيص الوقائع التى تكونه، وابتدع أيضًا علمًا إضافيًا يساعد على فهمه.[1] وكثيرًا ما تذكرنا أفكار ابن خلدون ببعض المفكرين العظام فى مجال الفلسفة السياسية مثل أرسطو ومكيافيللى ومونتسكيو. بل إن المفكر العربى ليتفوق أحيانا على المفكرين الأولين.[2] فلقد كان فى نهاية المطاف أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية وأن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية.[3] وفيما يتعلق بمسألة الخلافة رأى طه – متأثرًا فى ذلك بفكرة طرحها كازانوفا – أن ابن خلدون كان أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة، آراء مدنية – إن صح التعبير – فى مسألة كانت تعد إلى عهده دينية محضة.[4] كما لاحظ طه أوجه شبه بين ابن خلدون وكورنو[5].

وكل ذلك لا بأس به ، ولكنه لا ينبغى أن يصرف انتباهنا عن الاتجاه الأساسى لتفكير طه ، فهو يخصص فصلين متعاقبين هما الثانى والثالث لينقد استحقاق ابن خلدون من ناحيتين : أولاً كمؤسس للتاريخ العلمى ، ثم كممارس لعلم الاجتماع العلمى. وطه يحكم على ابن خلدون فى كلتا الناحتين وفقًا لمعايير من وضع أستاذيه فى السوربون: سينوبوس بالنسبة للتاريخ ودوركايم بالنسبة لعلم الاجتماع. فهما فيما يفترض طه الحجة العليا فيما ينبغى أن يعد علميًا فى التاريخ وفى علم الاجتماع على التوالى .

فإذا بدأنا بالتاريخ وجدنا أن الهدف الرئيسى للنقد هو محاولة ابن خلدون ضمان صحة التاريخ وحسن فهمه عن طريق وضع منهج أكيد لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التى تعمل النظم الاجتماعية طبقًا لها ، والنقد الأساسى

(١) نفس المصدر، ص ٤٠ .
(٢) نفس المصدر، ص ٥٨ و ١٢٥ .
(٣) نفس المصدر، ص ٥٨ .
(٤) نفس المصدر، ص ١٢٩ . قارن
Paul Cazanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris *1911*) *p. 10-11* .
(٥) نفس المصدر، ص ١٢٥ و ١٢٦ و ١٢٧ .

الذى يوجهه طه إلى هذه المحاولة، معرّفة على هذا النحو، هو أنها تنتمى إلى فلسفة التاريخ ولا تنتمى إلى التاريخ [العلمى] وفقا "للمؤرخين الحديثين" أو "المدارس الحديثة" [فى مجال الفكر التأريخى] .[1] وذلك أن التاريخ فى نظر هؤلاء هو أساسًا دراسة الآثار المادية التى خلفتها الأحداث الماضية ، والمؤرخ المحدث مطالب بأن يكتشف هذه الآثار ويفحصها وأن يثبت من ثم الحوادث التى تشير إليها، وكل ذلك على نحو منهجى دقيق .

أما ابن خلدون فلم يخطر بباله قط أن يدرس مثل تلك الآثار. بل إنه مثله مثل فيكو اكتفى بأن يجعل من الوقائع ذاتها موضوعًا للتأمل وأن يستخرج منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن وفى الحياة الاجتماعية.[2] ففى رأى ابن خلدون أن قواعد فحص الحوادث المروية وتحقيقها ترجع إلى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما إذا كانت الواقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما إذا كانت غير مناقضة لطبائع العمران وما إذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين وقعت فيهما[3] .

والواقع أن ما يقوله طه عن أن ابن خلدون لم يدرك أن التاريخ هو أساسًا دراسة الآثار المادية المتخلفة عن أحداث الماضى ليس إلا صورة معممة من النقد الذى وجهه طه فى "حياة الآداب" فيما يتعلق باقتصار ابن خلدون على الروايات الشفوية وما ترتب على ذلك من إهمال للوثائق المكتوبة [4] .

وبعد هذا الاعتراض الأول على ابن خلدون يضيف طه قوله إن المؤرخ العربى لم يقصد قط إلى تغيير طبيعة البحث التاريخى ؛ فقد بقى التاريخ بالنسبة له – كما كان بالنسبة لأسلافه – "ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بجيل"، وإن كان قد اعتقد – عن وجه حق – أنه لا يكفى لرواية الأحداث بطريقة مفهومة سرد الوقائع المجردة، وإنما

(١) نفس المصدر، ص٣٥ – ٣٦ .

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) انظر الفصل الرابع أعلاه، ص 122.

ينبغى للقصة أن ترتكز على معرفة "الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار". ولكن هذا النوع من المعرفة - فيما يرى طه - لا يقدمه التاريخ نفسه كما يتصوره ابن خلدون ، بل هو موضوع لعلم آخر ملحق به ضرورى له فى الواقع ولكنه فيما يرى ابن خلدون علم قائم بذاته معنى بالعمران(١).

أما الباحثون الذين اعتقدوا أن ابن خلدون أراد أن يؤسس التاريخ كعلم، فقد ضللهم استخدامه لكلمة "علم" العربية التى ترجمت خطأ بكلمة " science " فى حين أنها لا تعنى إلا "المعرفة".(٢)

يضاف إلى ذلك - فى رأى طه - أن المرء يكفيه أن ينظر فى ممارسة ابن خلدون لدراسة التاريخ ليدرك أنه لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية المنسوبة إليه. فهو إن كان يبدو فى **المقدمة** وكأنه على وشك إحداث ثورة فى دراسة التاريخ، فإنه يتصرف فى تاريخه مثله مثل الرواة العرب من النوع المألوف الذين يروون الأحداث دون اختبار أو تمحيص(٣).

وبعد تفنيد أحقية ابن خلدون بأن يعد مؤسس التاريخ العلمى ، ينتقل طه إلى النظر فيما إذا كان علم العمران (أو معرفة العمران كما يرى طه) وفقًا لابن خلدون يمكن أن يسوى بعلم الاجتماع أو إلى النظر - بعبارة أخرى - فيما إذا كان ابن خلدون عند تأسيسه لعلم العمران قد سبق إلى علم الاجتماع الحديث . وهنا أيضًا يجيب طه بالسلب مدعمًا إجابته بعدة حجج مستمدة من دوركايم بصفة رئيسية .

ينتقد طه ابن خلدون لأنه لم يأخذ فى اعتباره إلا شكلاً واحداً من أشكال الاجتماع، أى الدولة المنظمة (أو الشعب أو الأمة)، وتطورها وتحولاتها فى التاريخ.

(١) طه حسين، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٧ .
(٢) نفس المصدر، ص ٣٨ .
(٣) نفس المصدر، ص ٣٩ .

وهو لم يدرك أهمية الأشكال الاجتماعية الأخرى ، أى الفئات الخاصة داخل المجتمع الإسلامى، مثل الطرق الصوفية التى كان عليماً بوجودها[1] .

والواقع فى نظر طه أن الشغل الشاغل لابن خلدون كان تاريخياً وليس اجتماعياً . فهو رغم اقتناعه بأن دراسته للمجتمع تمثل مبحثاً قائماً بذاته قد أجرى هذه الدراسة لا لذاتها ولكن من أجل التاريخ، ومن أجل التاريخ بوصفه عرضاً للأحداث السياسية ؛ ولذلك تناول المجتمع فى شكله السياسى الخارجى ، أى الدولة، ودرس هذا الشكل بطريقة أولية . وما كان اهتمامه بالقبيلة البدوية إلا نتيجة لاعتقاده أنها أصل كل الإمبراطوريات[2].

وعلى مستوى أعمق يرى طه أن ابن خلدون لم يكن لديه تصور واضح للمجتمع مختلف عن تصوره للفرد؛ فهو لم يدرك أن للمجتمع وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية ، وأقام دراسته للمجتمع على أساس دراسته للأفراد مستندا بصفة خاصة إلى بيانات مستمدة أصلاً من الدراسات الكلامية والميتافيزيقية عن الروح البشرية. ومن ثم كان قوام دراسة المجتمع بالنسبة لابن خلدون هو تطبيق قوانين علم النفس الفردى عليه.[3] بل إن ابن خلدون قد تصور دراسة تطور الدولة على غرار دراسة الفرد[4].

ومن الواضح أن كل هذه الانتقادات تستند إلى آراء دوركايم عن الأولوية الأنطولوجية والمنهجية التى يتمتع بها المجتمع (ككل وليس بوصفه مجموع أعضائه) وإلى عدائه لإدخال العوامل السيكولوجية فى التفسير الاجتماعى .

بيد أن طه إذ يوجه نقده الأخير للطابع النظرى لمنهج ابن خلدون يطور بعض الاعتراضات التى أثارها فى "حياة الآداب" فيما يتعلق بلجوء ابن خلدون لما هو غيبى

(١) نفس المصدر، ص ٦١ و ٦٢. ولاحظ إشارة طه لدوركايم صراحة فى نفس المصدر، ص ٦٦. أما بالنسبة لرأى هذا الأخير فى أهمية الجماعات الخاصة فى نطاق المجتمع السياسى فانظر مقدمته للطبعة الثانية من كتابه **فى تقسيم العمل الاجتماعى** ، ترجمة حافظ الجمالى (بيروت ١٩٨٢).

(٢) طه حسين، المرجع السابق، ص ٦٢ .

(٣) نفس المصدر، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٤) نفس المصدر، ص ٦٣ .

فى التفسير التاريخى . فطريقة ابن خلدون فى البحث الاجتماعى تعتمد - فيما يقول طه - على الخبرة فى الاستدلال، وهى تؤتى ثماراً طيبة طالما التزم بهذا الأساس. إلا أنه يتخلى أحياناً عن هذه الطريقة التجريبية مفضلاً عليها طريقة كلامية أو ميتافيزيقية فى التفسير . يحدث هذا - على سبيل المثال - عندما يسعى إلى تفسير الانتصارات الكاسحة التى أحرزتها الدولة الإسلامية الناشئة على الدولة الفارسية ودولة الروم باللجوء إلى المعجزة.[1] وهو فى عدد من الحالات يستمد براهينه من الميتافيزيقا . ومن ذلك أن كل ما يقوله عن الروح البشرية وطريقتها فى الإدراك ليس إلا خلاصة ما وراء الطبيعة[2] .

ويخلص طه من كل ذلك إلى القول بأن ابن خلدون قد انتهى إلى بعض النظرات الاجتماعية العميقة الثاقبة، وحقق تقدماً عظيماً فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية، ولكن مزيته لا تقل بحال من الأحوال إذا قيل إنه وضع فى **المقدمة** أول حجر فى أساس الفلسفة الاجتماعية ولم يضع علم الاجتماع ذاته.[3] فقد كان فيلسوفا اجتماعياً على قدر عظيم من الأصالة ولكنه لم يكن عالم اجتماع .

ونستطيع الآن أن نرى أن حجاج طه ضد ابن خلدون كان اقتصادياً على نحو بارع ؛ فهو على أساس المقدمات التى يستمدها من أساتذته فى السوربون يشن هجومه على جبهتين: جبهة للتاريخ وجبهة لعلم الاجتماع، ويحدد مناطق الضعف فى النسق الخلدونى (مثل التقصير فى النظر إلى التاريخ بوصفه دراسة للآثار المادية للماضى ؛ والعلاقة الإشكالية بين التاريخ والمجتمع؛ والاستعانة بالتفسيرات الدينية والميتافيزيقية) ويستخدم النتائج التى توصل إليها فى كتاباته المبكرة . وطه لا يبدد شيئًا ولا يبعثر جهوده ، فهو ما إن يحدد الهدف حتى يحصر ابن خلدون بين مطرقة التاريخ العلمى أو الوثائقى وسندان علم الاجتماع الوضعى .

(١) نفس المصدر، ٦٤ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر .

ومع كل ذلك فإن المرء لا يمكنه أن يقاوم شعوره بأن ثمة شيئًا أساسيًا معيبًا فى طريقة طه الجدلية البارعة، وذلك على الأقل لأن ابن خلدون - وقد أوقع فى الفخ - لا يسمح له بأن يعرض قضيته بما لها وما عليها. والواقع أن طه يتناول موضوع بحثه بطريقة "تحليلية" عندما يعنى التحليل النظر فى الموضوع بالتجزئة وفقًا لمعايير خارجة عنه وبحيث يكون بالضرورة قليل المناعة. فعلم العمران لا يعطى الكلمة أولا فى القسم التاريخى نظرًا لأنه يفترض فيه أن يكون مبحثًا قائما بذاته ، ويتم إبعاده بناء على ذلك إلى القسم الاجتماعى . فإذا انتقلنا إلى هذا القسم وجدنا طه حسين يدين علم العمران نظرا لنقائص مزعومة من وجهة نظر دوركايم .

وفى هذا النقد الذى يساق باسم الحداثة يتحدث طه بصوتين بحسب جانب السور الذى يقف فيه ودون مراعاة للاتساق . فهو إذ يكتب تحت تأثير لانجلوا وسينوبوس ينقد ابن خلدون لأنه يفكر على نحو نظرى فى طبيعة الوقائع ذاتها، وهو ما يدينه بوصفه ضربًا من التأمل الفلسفى . وهو هنا لا يضع فى اعتباره أن دوركايم نفسه قد فكر نظريًا فى الوقائع الاجتماعية، وأنه تعرض بسبب ذلك لنقد الفرديين المنهجيين الذين اتهموه بالتأمل الأنطولوجى . فإذا انتقل طه إلى القسم الاجتماعى أيد ضمنا آراء دوركايم فى أولوية المجتمع وطبيعته الكلية .

ومن هذا الجانب من السور ينتقد طه ابن خلدون مرة أخرى لاقتصاره على التاريخ السياسى ؛ وهى نقطة موضع جدل ، ولكن أقل ما يقال فيها إن طه يتجاهل عند إثارتها أن لانجلوا وسينوبوس - وهما فى رأيه مثال الحداثة والعلمية فى التاريخ - ينتصران للتاريخ السياسى على التاريخ ذى الوجهة الاجتماعية[١].

(١) فيما يتعلق بالمعركة بين أنصار التاريخ السياسى (أى التاريخ كرواية للأفعال الفردية العابرة للحكام) وبين أنصار تاريخ الحضارة (التاريخ كوصف للوقائع الجماعية العامة الباقية فى الزمان) يقول لانجلوا وسينوبوس إنهما لن ينتصرا لأى من الجانبين. انظر كتابهما **المدخل إلى الدراسات التاريخية فى النقد التاريخى** ، ترجمة عبدالرحمن بدوى ، الطبعة ٣ (الكويت ١٩٧٧)، ص ١٨٧ - ١٨٨ . غير أن لانجلوا وسينوبوس منحازان بحكم المنطق للتاريخ السياسى نظرًا لالتزامهما بالفردية المنهجية .

الأخوان كروازيه

يستحق تعليم طه فى مجال الدراسات الكلاسيكية أن يفرد له فصل كامل على أقل تقدير، وذلك لأهميته وتشويقه . ولكننا طلبًا للتيسير سنقصر البحث على عدد من جوانب هذا التعليم التى كان لها تأثير على مسألتين : وتتعلق أولاهما بآراء طه حسين فى الشعر الجاهلى وسنتناولها على الفور، بينما تتعلق المسألة الثانية بنزعته الإنسانية فى مرحلة نضجه ، وذلك موضوع القسم التالى من هذا الفصل . ومن حسن الحظ أن طلب التيسير قد يبدو مناسبًا نظرًا لأن إنتاج طه فى هذا المجال لا يحتل إلا حيزًا محدودا فى نطاق إنتاجه ككل ، فقد اكتمل معظم ذلك الإنتاج خلال السنوات الست (١٩١٩ - ١٩٢٥) التى أعقبت عودته إلى مصر، وهى الفترة التى اشتغل فيها بتدريس التاريخ القديم فى الجامعة الأهلية المصرية. وفى سنة ١٩٢٥ أصبحت هذه المؤسسة التعليمية جامعة حكومية وعندئذ عين طه حسين أستاذا للأدب العربى . وبداية من ذلك التاريخ صار اهتمامه بالمجال الكلاسيكى بالمعنى الدقيق للكلمة محدودا ومتقطعًا . والواقع أن أعماله فى هذا المجال لم تؤلف لذاتها أو على سبيل الدراسة العلمية الصرف ، بل ألفت مع الالتفات إلى موضوعات قريبة فى البيئة المصرية . ونقول بعبارة أخرى إن طه حسين استغل معرفته بالتاريخ والأدب اليونانيين الرومانيين من أجل أوجه الشبه والتعارض التى يمكن استخلاصها فى دراسة مقارنة للأدب العربى ومن أجل الضوء الذى يمكن أن تلقيه على هوية مصر ومكانها فى الثقافة العالمية .

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى المذكورة أعلاه يمكننا أن نتأمل كيف أفاد طه من المعرفة التى حصلها عن طريق كتاب ألفرد وموريس كروازيه **تاريخ الأدب اليونانى** فى دراسته للشعر الجاهلى . وسواء أكان طه قد قرأ هذا الكتاب أم لم يقرأه عندما ألف "حياة الخنساء"، [١] فإننا نعلم أنه استخدمه ككتاب تعليمى فى دراسته لتاريخ الأدب اليونانى على ألفرد كروازيه فى السوربون. ونحن نعلم أيضًا أن الكتاب أصبح فيما

(١) انظر الفصل السادس أعلاه، ص 186 - 187 .

بعد مرجعًا رئيسيًا لكتابات طه عن الأدب والتاريخ اليونانيين . ومن جوانب الكتاب التى لا بد قد راقت له أن المؤلفين، مثلهما مثل لانسون، كانا يؤيدان اتباع نهج تركيبى فى تناول الموضوع، نهج يجمع بين الآراء المنهجية لتين وبرونتيير وسانت بيف، مع التأكيد على دور الذوق الذاتى[١] .

وإنا لنجد مايدل على تأثير الأخوين كروازيه فى كتاب طه حسين **قادة الفكر** (١٩٢٥)، وخاصة فى الفصل المخصص لهوميروس . ولكن الأخوين كروازيه لعبا أبرز دور لهما فى كتاب **فى الشعر الجاهلى** (١٩٢٦) ، وذلك أن نقاشهما للمسألة الهوميروسية وما كان لها من تفريعات كان مصدرا رئيسيًا لتدعيم ادعاء طه أن نحل الشعر ظاهرة عالمية لا توجد فقط فى الثقافة العربية بل توجد أيضًا فى الثقافة اليونانية القديمة وغيرها من الثقافات. كما كان كتاب الأخوين كروازيه مصدرًا غنيًا بالمواد اللازمة للموازنات الكثيرة التى عقدها طه بين اليونان فى عصر هوميروس وبين بلاد العرب فى العصر الجاهلى . وعلى مستوى أخص أصبحت آراء الأخوين كروازيه فى وحدة وتأليف ونسبة ورواية **الإلياذة** نموذجًا يحتذيه طه (إلى حد سنبينه بعد قليل) فى آرائه المناظرة عن الشعر الجاهلى .

فإلى أى حد كان تقليد طه للأخوين قريبًا من الأصل؟ لقد أعد مفتاح طاهر قائمة مطولة لنقاط الاتفاق بين الأخوين كروازيه وبين طه حسين ، وهى قائمة قد تثير إعجاب القارئ بحكم تفصيلها، ولكنها حرية بأن تضلله[٢] . وذلك أن مفتاح طاهر إذ يتبع منهجًا تحليليًا ممعنًا فى التحليل وإذ يقتصر على تعداد أوجه الاتفاق يوحى للقارئ بأن تأثير الأخوين كروازيه كان ذا أهمية أساسية فى حين أنه لم يكن كذلك فى واقع الأمر .

ينبغى أن نلاحظ أولاً أن الاتفاق بين الجانبين لا يعنى دائمًا أن طه استمد الرأى المعنى من مؤلفى **تاريخ الأدب اليونانى** . ومثال ذلك أن رأيه فيما يتعلق بأسبقية

(١) Alfred et Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol. I(Paris 1887) p . 11 et sqq.

(٢) Miftah Tahar, *Taha Husanyn, sa critique littéraire et ses sources françaises* (Tunis 1976) p. 96 et sqq .

الشعر على النثر من الناحية الزمنية - وهو الرأى الذى يشترك فيه مع الأخوين كروازيه - يمكن أن يرد إلى مصدر أسبق ، وأعنى بذلك نالينو.[١]

والأهم من ذلك أن طريقة طه فى تناول الموضوع تختلف فى بعض المواضع عن طريقة الأخوين كروازيه ؛ فهو على خلافهما لا يحاول على الإطلاق أن يفرق فى نطاق العمل موضوع النقد بين نواة صلبة من العناصر المبكرة أو الصحيحة وبين الزيادات المتأخرة . ومفتاح طاهر يدرك ذلك بوضوح، ولكنه لا يستخلص من هذه الحقيقة أى نتائج نقدية.[٢] فهو لا يدرك أن الاختلاف المذكور أساسى ، أى أن جميع استعارات طه من الأخوين كروازيه وأوجه تقليده لهما تبدو قليلة الأهمية بالمقارنة ؛ لأنها لا تؤدى من الوجهة المنطقية إلا دوراً مساندًا فى الدعوى التى يقيمها ضد الشعر الجاهلى .

ويوحى الاختلاف المذكور بأن شك طه الراديكالى فى صحة الشعر الجاهلى كان يستند إلى مبادئ أخرى . أما ماهى هذه المبادئ فهو أمر لا يصعب تحديده .

لعلنا نذكر أن طه فى "حياة الخنساء" (١٩١٥) كان يعتنق بعض الآراء التى تذكر بالأخوين كروازيه، بصرف النظر عما إذا كان قد قرأ كتابهما أم لم يقرأه، وأنه كان يعتنق آراء أخرى تحت تأثير لانجلوا وسينوبوس الواضح. وفى الحالة الأولى كان طه يعتقد أن من الممكن أن يجنى بعض الفائدة من دراسة الشعر المروى شفهيًا أو السابق على عصر التاريخ أو الأسطورى . أما فيما يتعلق بالحالة الثانية فإنه قد رأى أن المصادر الرئيسية المكتوبة عن الخنساء - وهى التى صنفت بعد ظهور الإسلام بقرنين - لا تثبت للفحص النقدى : إذ يتبين عندئذ أنها لا يمكن التعويل عليها . وقد استمد طه القواعد التى يجب أن يجرى هذا الفحص وفقا لها من لانجلوا وسينوبوس من ناحية ومن منهج الجرح والتعديل الإسلامى من ناحية أخرى [٣].

(١) كارلو نالينو، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٧٠) ، ص ٦٨ و ٩٥ .

(٢) مفتاح طاهر، المرجع السابق، ص ١٠٩ .

(٣) انظر أعلاه، ص 188 .

ولكن من الواضح أن طه فى سنة ١٩٢٦- أى بعد أن كان قد درس كتاب الأخوين كروازيه واستكمل معرفته بلانجلوا وسينوبوس - تحول إلى موقف هذين الأخيرين . فقد انتهى إلى أن دراسة المأثورات الشفهية أو الأسطورية لايمكن أن تثمر نتائج مفيدة ، يقول فى هذا الصدد: "...أكاد لا أشك فى أن ما بقى من الشعر الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئًا ولا يدل على شىء ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى."[١] وهو قد شكك أيضاً فى دوافع الرواة المسلمين وفى إمكانية التعويل عليهم كما شكك فى الوثائق التى دون فيها الشعر الجاهلى [٢] ، وذلك طبقًا لما أسماه لانجلوا وسينوبوس النقد الباطنى السلبى للأمانة والدقة.[٣] وبهذا التطور أصبح طه يبنى آراءه بصفة رئيسية على أساس المبادئ التى وضعها لانجلوا وسينوبوس .

ويترتب على ذلك أن طه حسين لم يستلهم نظريته فى الشك فى الشعر الجاهلى من الأخوين كروازيه ، بل ولا من أى من علماء الدراسات اليونانية القديمة.[٤] وذلك أن هذه النظرية كان لها تاريخ طويل يمكن الآن أن يعرض كما يلى. بدأ كل شىء فى القاهرة (سنة ١٩١١) عندما لاحظ طه - متأثراً بنالينو بصفة رئيسية - أن ما يدعى الشعر الجاهلى لا يطابق من حيث لغته (الشكل) أو محتواه الدينى النقوش التى كانت قد اكتشفت مؤخراً وكانت حميرية فى أغلبها. وقد حدث فى القاهرة أيضًا (سنة

(١) **فى الشعر الجاهلى** (القاهرة ١٩٢٦)، ص ٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢ وما يليها .

(٣) فيما يتعلق بهذا النوع من النقد انظر لانجلوا وسينوبوس، المرجع السابق، الفصل الثامن . ولاحظ أن طه فى هذه المرحلة لم يعد يشير إلى المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل . ومن المهم أيضًا أن تلاحظ أن نالينو هو الذى فتح لطه باب البحث السلبى فى دوافع رواة الشعر الجاهلى المسلمين وإمكان التعويل عليهم. انظر الفصل الثالث أعلاه، ص 85 .

(٤) من أصحاب الرأى القائل بأن طه استلهم شكه فى الشعر الجاهلى من هذا المصدر مفتاح طاهر، المرجع السابق، ص ٨٧ - ٨٨ وجابر عصفور، **المرايا المتجاورة. دراسة فى نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣)، ص ٢٥١ وما يليها وأحمد عتمان، "الآداب الأوروبية القديمة (الأدب اليونانى والأدب اللاتيني)" فى عبدالمنعم تليمة (إشراف)، **طه حسين، مائة عام من النهوض العربى** ، **فكر**، العدد ١٤ (القاهرة ١٩٨٩)، ص ٢٢٥ -٢٧٦ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

١٩١٤) أن طه – تحت نفس التأثير – تشكك فى دوافع رواة هذا الشعر بعد الإسلام وفى إمكان الاعتماد عليهم. وفى مونبلييه (سنة ١٩١٥) حدد طه أوليات المنهج التى كان يحتاجها لبسط شكوكه ، أى :

(١) المبدأ العام الذى ينص على أن المأثورات الشفهية تنتمى بالضرورة إلى ما قبل التاريخ أو أنها أسطورية ، و(٢) الافتراض القائل بأن الدراسة النقدية للشعر الأسطورى المنتمى لما قبل التاريخ يمكن أن تثمر نتائج مفيدة للبحث التاريخى ، و(٣) قواعد أولية لنقد النصوص ، و(٤) قواعد أولية لنقد الأمانة والدقة فى حالة المصادر الرئيسية عن الشعر الجاهلى .

وكانت هذه المنهجية الأولية تتكون من عناصر مختلطة. فالمبدأ العام ، (١) يمكن بسهولة أن يرد إلى لانجلوا وسينوبوس . والافتراض ، (٢) قد يرجع أو لا يرجع إلى الأخوين كروازيه. ومجموعة القواعد ، (٣) لا بد أنها ترتد إلى نفس المصدر الذى يرتد إليه المبدأ العام (١). أما مجموعة القواعد ، (٤) فقد كانت ذات أصل إسلامى .

وفى سنة ١٩٢٦ تطورت الملاحظة المذكورة أعلاه فصارت حجتين رئيسيتين. أولاهما مؤداها أن لغة الشعر الجاهلى لا تطابق الأوضاع اللغوية التى كانت سائدة فى بلاد العرب قبل ظهور الإسلام[1] والثانية مؤداها أن محتوى ذلك الشعر لا يعكس الأوضاع الدينية والفكرية والاجتماعية فى بلاد العرب القديمة.[2] وفى نفس الوقت صارت المنهجية العلمية المستخدمة فى دعم هاتين الحجتين، اللتين استندتا حتى ذلك الحين إلى مجرد ملاحظات، تستمد من لانجلوا وسينوبوس وليس من الأخوين كروازيه . فطه إن كان قد استبقى المبدأ العام (١) فإنه قد رفض الافتراض (٢) ، وعلى هذا النحو استطاع أن يضع أساساً أوطد لرأيه القائل بأن الصورة الصادقة للحياة فى بلاد العرب القديمة لا يمكن أن تلتمس فى الشعر الجاهلى (المروى شفهيا)، وللرأى الآخر القرين الذى مؤداه أن الصورة المذكورة لا يمكن أن تلتمس إلا فى

(١) طه حسين، **فى الشعر الجاهلى** ، ص ٢٤ وما يليها .
(٢) نفس المصدر، ص ١٥ وما يليها .

القرآن. وبما أن هذا الرأى الأخير متضمن فى المبدأ العام المذكور آنفا، فقد تقرر صراحة بفضل تأثير طريقة كازانوفا فى النقد القرآنى [1] .

يضاف إلى كل ذلك أخيراً أن نقد طه المكتمل لرواة ومصادر الشعر بعد ظهور الإسلام[2] وإن كان قد استلهم أصلاً من نالينو، ودعم فى مرحلة "حياة الخنساء" بمنهج النقد والتجريح الإسلامى ، فقد أجرى فى نهاية المطاف بناء على وعى كامل بالنقد الباطن السلبى للأمانة والدقة كما قننه لانجلوا وسينوبوس .

ومن هذا يتضح أن طه توافرت لديه كل العناصر الرئيسية لبناء نظريته عن الشعر الجاهلى قبل سنة ١٩٢٦ بسنوات. وبمزيد من التدقيق نقول إن النظرية وقد بلغت مرحلتها الجنينية أثناء الفترة التى قضاها طه فى مونبلييه كانت مكتملة وجاهزة تقريباً للصياغة فى الفترة الباريسية، وذلك بفضل تأثير لانجلوا وسينوبوس من ناحية وكازانوفا من ناحية أخرى . وقد أضيفت إليها عناصر أخرى إما فى هذه المرحلة أو فيما بعدها ، ولكن هذه العناصر ما كان يمكن أن تكون أساسية . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن احتذاء طه لنموذج الأخوين كروازيه فى النقد الهوميروسى لم يلعب من الناحية المنطقية إلا دوراً مسانداً رغم أنه كان واسع النطاق .

كما يثبت هذا التاريخ الطويل لآراء طه فى الشعر الجاهلى زيف الاتهام الذى كثيرا ما وجه إليه بدعوى أنه سرق آراءه من مرجوليوث فى مقالته "The Origins of Arabic Poetry". [3] وذلك أننا إذا راعينا تطوره ومنطق تفكيره تبين لنا أن مؤلف فى الشعر الجاهلى لم يكن محتاجًا لدعم المستشرق الإنجليزى ، وحتى لو افترضنا على سبيل الجدال ما نفاه طه من أنه اطلع على مقالة مرجوليوث قبل صياغة نظريته أو أثناء صياغتها [4] فإن أقصى ما يمكن أن يقال هو إن هذه المقالة كانت عاملاً حافزاً ليس إلا. ويترتب على ذلك أن أى تطابق بين آراء المؤلفين يمكن أن يعزى إلى

(١) انظر الفصل السادس أعلاه ، ص 214, 215, 216 .

(٢) طه حسين، المرجع السابق، ص ٤٢ وما يليها.

(٣) نشرت فى *JIRAS*, 1925, pp. 417 - 449.

(٤) فى رسالة موجهة إلى مفتاح طاهر (انظر **طه حسين ، من الشاطئ الآخر** (القاهرة ١٩٩٧) ، ص ٢٩٤ أكد طه حسين أنه لم يقرأ مقالة مرجوليوث إلا بعد سنة من نشر **فى الشعر الجاهلى** .

اعتمادهما على نفس المصادر وتعرضهما لنفس التأثيرات. وقد كان مرجوليوث نفسه من قوة الإدراك والإنصاف بحيث اعترف بذلك[(١)] .

النزعة الإنسانية الهلينية

أعنى بـ"النزعة الإنسانية الهلينية" تصور طه حسين لثقافة عالمية صدرت عن اليونان القديمة وشملت مصر والشرق الأدنى . وقد نشأ هذا التصور فى البداية فى الفترة القاهرية تحت تأثير أحمد لطفى السيد وبعض أساتذة طه فى الجامعة الأهلية ولاسيما سانتلانا وماسينيون . وقد احتوت بعض الكتابات المبكرة لطه حسين على تأثيرات من هذا القبيل فى صورة جنينية للنزعة الإنسانية. نرى ذلك فى آراء متفرقة تتعلق – على سبيل المثال – بأهمية الإسهام اليونانى فى الثقافة العباسية وانتماء أبى العلاء إلى التراث الأرسطى وسعة نطاق اهتماماته وأهميته العالمية .

ولكن إنسانية طه اتخذت طابعًا يونانيًا لا شك فيه نتيجة لدراساته فى السوربون، ولا سيما تاريخ الأدب اليونانى (على ألفرد كروازيه) والتاريخ اليونانى (على غوستاف جلوتز) والتاريخ البيزنطى (على شارل ديل) . وبفضل دروس هؤلاء الأساتذة – بالإضافة إلى القراءات الأخرى الممكنة – انتهى طه إلى رأى مؤداه أن اليونان القديمة لعبت دورًا نشطًا وأساسيًا فى توحيد العالم وإنشاء ثقافة عالمية. وتلك هى المصادر التى استمد منه طه ما يكفى من المعارف لدعم وبسط مذهبه الإنسانى فى سلسلة الكتابات التى نشرها فيما بين ١٩١٩ وسنة ١٩٢٥ بوصفه أستاذًا للتاريخ القديم[(٢)] .

غير أن الدافع إلى وضع تصور إنسانى مكتمل للثقافة العالمية لم يأت من تلك المصادر وحدها . بل يبدو أنه نشأ عن اهتمام طه بهوية مصر ومصيرها فى عالم

(١) انظر "تنويه" (notice) مرجوليوث بكتاب **فى الأدب الجاهلى** لطه حسين فى - *JIRAS*, 1927, pp. 902 - 904 , pp. 902 - 903 .

(٢) هذه الكتابات هى كما يلى حسب ترتيبها الزمنى : **صحف مختارة من الشعر التمثيلى اليونانى** (القاهرة ١٩١٩)؛ **آلهة اليونان** (القاهرة ١٩١٩) ؛ **نظام الأثينيين لأرسطاليس** (القاهرة ١٩٢١)؛ **قادة الفكر** (القاهرة ١٩٢٥) .

قسمه هو نفسه إلى شرق وغرب. فهو فى رسالته عن ابن خلدون قد عمد بدافع من حماسه للحداثة إلى فصل المؤرخ العربى بوصفه مفكرًا شرقيًا لا يندرج فى تيار الفكر الغربى الذى يجرى من اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة . ومن ثم كانت هذه الثنائية القائمة بين الحضارة الغربية بجذورها اليونانية القديمة وبين شرق مختلف تمامًا ممتنع على التغيير . وهى ثنائية قديمة قدم توسيديد ولنا أن نفترض أنها تعززت فى صورة أو أخرى بفضل أساتذة طه فى مجال الدراسات القديمة ولعلها تأكدت أيضًا بفضل قراءات أخرى فى نفس الفترة .

إلا أن هذه الثنائية أصبحت إشكالية أو نقيضية بالنسبة لطه . فقد كان مصريًا شرقيًا معنيًا بتحديث مصر. وذلك أنه إذا صح أن ثمة فجوة واسعة لا تسد أو لا تعبر بين الشرق والغرب، فكيف يمكن تحديث مصر والنهوض بالثقافة العربية؟ وعلى ضوء هذه المشكلة يمكننا أن نفهم لماذا بادر طه فور عودته إلى مصر إلى حل المشكلة فى سلسلة المؤلفات التى أشرنا إليها . وكانت هذه المؤلفات تمثل معظم إنتاجه فى مجال الدراسات القديمة. وهى تتسم فى بعض الحالات بالطابع العلمى (الترجمة والتعليق) . وقد كتبت مع مراعاة احتياجات الطلاب المصريين (الذين لا علم لهم بالمجال المعنى). وكانت موجهة فى المقام الأول إلى المهمة العاجلة . ألا وهى البرهنة على أن الفجوة يمكن عبورها . ولتحقيق هذه الغاية كان الغرض من هذه المؤلفات أن تبرز للقراء المصريين مدى انتشار الثقافة اليونانية وأهميتها الدائمة .

فى كتاب **آلهة اليونان** الذى يتضمن دراسة أولية للديانة اليونانية يفترض طه - تحت تأثير فوستل دى كولانج بلا شك - أولوية الدين فى حياة اليونان . وهو لذلك يرى أن كل الآداب اليونانية (حاشا الفلسفة والتاريخ) والفنون التشكيلية والأخلاق ليست إلا آثارًا من آثار الدين اليونانى.[(١)] كما يفترض طه تحت نفس التأثير أن الآريين القدماء كان لديهم دينان أحدهما منزلى يقوم على عبادة الموتى وعبادة النار المقدسة، بينما كان ثانيهما دينًا عامًا يحمل الناس على النظر فى طبيعة الأشياء وتقديسها.[(٢)]

(١) **آلهة اليونان**، ص ٥١ .

(٢) نفس المصدر، ص ٥٢ . فيما يتعلق بالتفرقة كما يقيمها فوستيل دى كولانج، انظر كتابه *La Cité an-tique* (Paris 1984) ,p . 136, 137, 138 .

ولما كان كتاب **آلهة اليونان** ملخصاً لأول مقرر من المحاضرات قدمه طه حسين فى السنة الدراسية ١٩١٩ - ١٩٢٠، فإنه عمل هزيل ، ولكن أهميته ترجع إلى أنه أول محاولة يبذلها مؤلفه لتنظيم المعارف التى كان قد حصلها مؤخراً من أجل معالجة المشكلة المذكورة أعلاه. ومن الملاحظ أنه يتبع نهجًا تطوريًا فى دراسة الديانة اليونانية، وهو ما يعنى من وجهة نظره أن هذه الديانة قد تغيرت نحو الأفضل أو تقدمت وارتقت فهو يود فيما يقول أن يدرس هذه الديانة كما تطورت مع تطور الحضارة اليونانية، وهى حركة كانت تنطوى - فيما يبدو - على إحراز مستوى أعلى من الرقى . ومن ثم رأى أن "... هؤلاء الآلهة [اليونانيين] كانوا فى أول أمرهم آلهة حرب وقتال ثم تحضروا قليلاً قليلاً حتى أصبحوا آلهة الحضارة والأمن "[١] .

وقد أتيح للديانة اليونانية نتيجة لتحقيق هذا الرقى أن تؤثر تأثيراً مفيداً خارج نطاقها المحدد. فقد ساعدت على توحيد اليونانيين فى جامعة واحدة[٢] . كما تطور بعض آلهة اليونان بحيث صار له تأثير كبير على الفلسفة والأدب.[٣] وكان هذا التأثير من الأهمية بحيث اعتقد بعض الفلاسفة أن المبادئ السامية فى الديانة المسيحية لم تكن إلا من آثار الفلسفة اليونانية[٤] .

غير أن هذه التطورات لم تكن بالأمر العارض ، وذلك أن مؤلف **آلهة اليونان** يعتقد أن اليونانيين كان لديهم استعداد طبيعى للحضارة . وهو يخصص للموضوع تحت هذا العنوان قسما لعله كان محاضرة كاملة.[٥] وأهم جانب فى هذا الدافع الطبيعى كان عقلانية اليونان . يقول المؤلف فى هذا الصدد: "والمعلوم أن الأمة اليونانية لم تكد تشعر بوجودها وأن لها عقلاً يفكر حتى كلفت بالحياة العقلية وآثرتها على نفسها"[٦] .

(١) طه حسين، المرجع السابق، ص٥٧ .
(٢) نفس المصدر، ص ٨٧ .
(٣) نفس المصدر، ص ٧٠ .
(٤) نفس المصدر، ص ٧٧.
(٥) نفس المصدر.
(٦) نفس المصدر، ص ٥ .

وعن طريق هذه الملاحظات يحاول طه أن يبث الرسالة التى مؤداها أن العقل اليونانى – وقد تطور على نحو طبيعى نحو تصور أرقى للآلهة ونحو رؤية أكثر عقلانية للعالم – أثر فى العالم وصار مهماً له . وقد صيغت هذه الرسالة بوضوح فى مقدمة الكتاب، حيث يؤكد المؤلف على حاجة المصريين إلى دراسة التراث اليونانى كوسيلة لا غنى عنها لفهم العالم المعاصر ولتحديث ثقافتهم. وهو يرى أن دراسة التاريخ اليونانى لا تلقى إلا اهتماماً ضئيلاً، وهى كثيًرا ما تلقى السخرية، فى حين أنها فى الواقع ينبغى أن تكون موضع اهتمام وطنى . يقول فى هذا الصدد: "...إن العلم بتاريخنا الخاص موقوف على العلم بتاريخ اليونان لشدة ما بيننا وبينهم من الصلة السياسية والأدبية منذ خمسة وعشرين قرناً وإن رقينا الحديث موقوف على درس هذا التاريخ لأن معنى هذا الرقى هو الأخذ بما يلائمنا من المدنية الحديثة وهذه المدنية يونانية قبل كل شيء .»[(١)]

ومعنى ذلك أن على المصريين أن يدرسوا التراث اليونانى إذا أرادوا أن يفهموا تاريخهم وأن يحققوا التحديث . وتلك هى العبرة المنشودة من القصة المروية فى آلهة اليونان. ولتبرير هذه العبرة يقدم طه سببين رئيسيين: أن الثقافة اليونانية ليست غريبة على مصر بل كانت دائمًا قريبة منها؛ وأن الحضارة (الأوروبية) الحديثة يونانية فى أساسها ، وقد حاول طه فى المؤلفات التالية فى السلسلة المذكورة أن يفصل القول فى هذه الحجج .

ففى كتاب **نظام الأثينيين لأرستطاليس**، الذى هو ترجمة لكتاب أرسطو عن نظام الأثينيين، يقدم طه لأول مرة – فيما يبدو – موضوعًا رئيسيًا هو طبع العالم القديم بالطابع الهلينى على يدى الإسكندر . فهو يحاول – مستعينا بجلوتز بصفة رئيسية – أن يبين كيف تمكن الإسكندر بعد تحطيم قوة اليونان والفرس من أن يبنى على أنقاض الامبراطوريتين سلطانًا هلينيًا، أو هلنستيًا إذا شئنا الدقة، يجمع بين الشرق والغرب. وهكذا سعت الأمة اليونانية، وقد بعثت على هذا النحو، إلى تضييق المسافة الفكرية بين الجانبين بأن تفرض عليهما معًا طريقة واحدة فى التصور والتفكير .[(٢)]

(١) نفس المصدر، ص ٥- ٦.

(٢) **نظام الأثينيين لأرستطاليس** فى م ك، المجلد ٨، الطبعة ٢، ١٩٧٥، ص ٣٠٦. قارن Gustave Glotz, *Alexandre et l'Hellénisation du monde antique (Paris 1938) , p 243 sqq.*

وفى **قادة الفكر**، وهو العمل الأخير الذى ألفه طه حسين بوصفه أستاذًا للتاريخ القديم، نراه يطور الموضوع حتى يصبح عرضًا عامًا لتقدم العقل اليونانى نحو العالمية أو بعبارة أخرى لعملية طبع العالم بالطابع الهلينى . ويبدو هنا أن طه يستلهم أوجست كونت إلى حد ما[1] نظرا لأن العرض المذكور ينصب على تطور العقل البشرى وانتصار العقلانية والعلم فى نهاية المطاف . ولكن رأى طه فى التاريخ يختلف من عدة نواح عن قانون الأطوار الثلاث لدى الفيلسوف الفرنسى. أولاً، لأن هذا الرأى لا يراد به وصف ما حدث فى التاريخ ولا يقصد به أن يكون قانونًا عامًا يقرر لكل ثقافة الطريق الذى يجب أن تسلكه . وثانيًا، لأن طه يرى – على خلاف ما يراه كونت فى قانونه – أن العقل البشرى قد مر بخمسة أعصر يتميز ثلاثة منها بنشاط غالب واحد ويمثلها علم أو عدة أعلام . وهكذا نجد أولاً عصراً للشعر (الملحمى) يمثله هوميروس، ويتلوه عصر فلسفى يمثله سقراط وأفلاطون وأرسطو. وبعد ذلك يأتى عصر للقيادة السياسية ويمثله علمان هما الإسكندر ويوليوس قيصر. أما العصر الرابع (العصور الوسطى) وهو العصر الذى يغلب عليه الطابع الدينى ، فلا يقترن بأى أعلام من ذلك القبيل ، بينما يصور طه المرحلة الخامسة والأخيرة (أى العصر الحديث) بوصفها عصراً يتضمن أنواعًا شتى من النشاط (وعددًا كبيراً من القادة فيما يبدو) .

ويبدو إذن أن مؤلف **قادة الفكر** يستمد إلهامه من مصدر آخر، هو دوركايم. فالقادة كما يتصورهم طه يذكّرون بالمحسنين إلى الإنسانية لدى دوركايم، أى عظماء الرجال الذين هم نتاج للمجتمع ولكنهم يمثلونه ويقودونه إلى الأمام، لأنهم يجسدون مثله العليا. ولعل طه كان يفكر فى شىء من ذلك عندما استهل كتابه بطرح قضية المجتمع فى مقابل الأفراد (العظام) واختار حلاً وسطًا . فعظماء الرجال – فيما يقول – يتأثرون بالمجتمع وهم فى الواقع ظواهر اجتماعية، ولكنهم يؤثرون بدورهم فى المجتمع .[2]

(١) قارن كمال تلته، طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية فى أدبه (القاهرة ١٩٧٣)، ص ١٠٣ وما يليها.
(٢) قادة الفكر فى م ك، المجلد ٨، الطبعة ٢، ١٩٧٥، ص ١٨٩ وما يليها .

وأيا ما كان الأمر، فالمشكلة الرئيسية بالنسبة للمؤلف هى - كما ذكرنا - عملية طبع العالم بالطابع الهلينى أو توحيد العالم . فهو لا ينظر إلى الإسكندر ويوليوس قيصر بوصفهما من كبار الفاتحين (أو بناة الإمبراطوريات) فقط ، بل ينظر إليهما أيضًا بوصفهما علمين كبيرين فى مجال الفكر الإنسانى ؛ فبينما وحد أولهما العالم القديم فى اتجاه الشرق، وحد ثانيهما العالم فى اتجاه الغرب تحت راية الثقافة اليونانية . وقد كان الإسكندر بالذات هو الذى "أتاح للآداب اليونانية والفلسفة اليونانية أن تتغلغلا فى أعماق الشرق، وتؤثرا فى نفوس الشرقيين، وتصبغاها هذه الصبغة اليونانية التى كانت قد أعدت من قبل لتكون صبغة عامة خالدة للعقل الإنسانى كله."[1]

ورغم أن هذه الصبغة قد فرضت بقوة السلاح، فقد كانت - وفقًا لطه - فلسفية وعلمية فى المقام الأول. وهذه الصبغة التى تكونت فى الأصل بفضل الفلسفة اليونانية فى القرن الخامس قبل الميلاد بلغت أعلى صورة لها وأقواها نفوذا بظهور أرسطو. فقد شرع عن وعى فى تنظيم العلم القديم ، وتقديم تفسير شامل يتضمن قوانين التفكير والتعبير وقوانين السيرة العامة والخاصة.[2] ويرى طه أن هذه القوانين ثابتة لا تتغير وملائمة للإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو شرقى أو غربى، ولا من حيث هو قديم أو معاصر.[3] وذلك أن أرسطو يمثل على صعيد الفكر الأمة اليونانية الجديدة والوحدة العالمية الجديدة اللتين أنشأهما الإسكندر؛ فهو [أى أرسطو] هو الذى أنشأ على صعيد الفكر الدافع إلى جعل الفكر اليونانى عالميا ورسم للإنسانية ما يجب أن تسلك إلى الرقى من سبيل.[4] وعلى نحو أكثر تحديدًا يرى طه أن أرسطو كان فيلسوفًا تجريبيًا بل وفيلسوفًا وضعيًا يتمسك بالواقع المحس الذى لا شك فيه.[5] وهو يرى أيضًا أن أرسطو قد سبق أوجست كونت ، لأنه كان أول من أسس وحدة العالم

(١) نفس المصدر، ص ٢٦٦ .
(٢) نفس المصدر، ص ٢٥٧ .
(٣) نفس المصدر، ص ٢٥٨ .
(٤) نظام الأثينيين لأرسطاليس، ص ٣٠٦ و ٣١٩ .
(٥) نفس المصدر، ص ٣٠٠ .

ووحدة الفلسفة (المعرفة البشرية) بالإضافة إلى أنه كان أول رائد فيما يتعلق بعلم الاجتماع.[1]

ومن هذا يبدو أن "الصبغة اليونانية" تعنى فى رأى طه العقلانية - وما يعتقد أنه امتداد لها فى العصر الحديث - أى العلم التجريبى . كما تدل هذه الصبغة ذاتها على حب اليونان للحرية ؛ ففى العصور القديمة اتخذ الفكر البشرى فى رأى طه صورتين : إحداهما كانت يونانية خالصة تتميز بالعقلانية وعشق الحرية سواء كانت سياسية أم فردية، بينما كانت الأخرى شرقية يطغى عليها الروح الدينى والملكية المطلقة المستبدة.[2] وقد أتيح للعقلية الأولى، بفضل امتيازها فى حد ذاتها مطامحها العالمية أن تحقق لنفسها السيطرة على حياة البشر . أما العقلية الأخرى فقد هزمت مرات وهى الآن تلقى السلاح وتسلم تسليما. [3]

وتلك هى إنسانية طه كما عبر عنها فى الفترة الممتدة من ١٩١٩ إلى ١٩٢٥ ، وهى إنسانية قامت كما رأينا على افتراضاته بشأن الطابع النموذجى للفكر اليونانى، وعلى توحيده المظفر للعالم عن طريق الفتح أحيانًا ضد شرق مقاوم للتغيير متمسك بالدين والطغيان السياسى .

إلا أن ذلك الموقف لم يكن هو الحل النهائى الذى قدمه طه للصراع بين الشرق والغرب . فهو يبدو فى **مستقبل الثقافة فى مصر** (١٩٣٨) كما لو كان يؤرقه شعور بأن مذهبه فى الإنسانية كما صاغه فى العشرينيات كان منحازًا إلى الغرب ، ويعلق أهمية مفرطة على استخدام القوة . وهو من ثم يعود إلى فتح القضية ، ويحاول أن يعرض وحدة العالم الفكرية عرضًا يسوده مزيد من التوافق على أن تحتل فيه مصر مكانة بارزة .

وفى هذه المحاولة الجديدة استبقى طه الاستقطاب بين الشرق والغرب، وإن كان الشرق قد أصبح يقتصر على الشرق الأقصى . فهناك الآن ثقافتان متباينتان تمامًا

(١) نفس المصدر، ص ٣١٤ وما يليها .

(٢) طه حسين، المرجع السابق، ص ٢٠٧ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٠٦ .

ومتنازعتان أشد النزاع على ظهر الأرض: إحداهما فى أوروبا ، وثانيتهما فى الشرق الأقصى.[1] وإذا كان ذلك كذلك، فالمسألة الأساسية هى ما إذا كانت مصر من الشرق أم من الغرب.[2] ويجدر أن نلاحظ هنا أن مصر التى يصفها طه حسين بأنها قديمة خالدة [3] لها فى رأيه – على غرار ما رأى لطفى السيد – ذاتية خاصة بها بمعزل عن تاريخها العربى والإسلامى. وما دامت مصر قد فصلت على هذا النحو عن خلفيتها العربية والإسلامية ، فإن المسرح أصبح مهيأً لإحلالها فى موقع جديد على خارطة جديدة للعالم ؛ وذلك أن طه يجيب عن السؤال المطروح آنفًا بأن مصر جزء من الشرق الأدنى ، وأنها من ثم أقرب إلى الغرب بل وأنها جزء من أوروبا . فطه بعد أن أعاد وضع مصر فى الشرق الأدنى يعيد تجميع المنطقة بأسرها، مع اليونان وروما فى العصور القديمة بالإضافة إلى أوروبا الحديثة، فى نطاق حوض البحر المتوسط ، أو فى نطاق أسرة ثقافات البحر المتوسط .

ولتبرير هذه الخارطة الجديدة للعالم يشير طه إلى الروابط الوثيقة العريقة بين مصر وبلاد الشرق الأدنى من ناحية ، وبين الثقافات اليونانية والإيجية من الناحية الأخرى . وليس من الممكن أن يقال – فيما يرى – أن مثل هذه الروابط قد قامت بين مصر والشرق الأقصى.[4] كما يرى طه أن الأعضاء الغربيين والشرقيين الأدنين فى أسرة البحر المتوسط يتميزون بالتجانس الثقافى أساسًا . فهو يتابع بول فاليرى فى تحليله للعقل الأوروبى إلى العناصر التالية: (١) حضارة اليونان (وما فيها من أدب وفلسفة وفن)؛ و(٢) حضارة الرومان (وما فيها من سياسة وفقه)؛ و(٣) المسيحية.[5]

(١) « ... قد يظهر أن فى الأرض نوعين من الثقافة يختلفان أشد الاختلاف، ويتصل بينهما صراع بغيض...أحد هذين النوعين هذا الذى نجده فى أوروبا منذ العصور القديمة، والآخر هذا الذى نجده فى أقصى الشرق منذ العصور القديمة أيضا." طه حسين، **مستقبل الثقافة فى مصر** فى م ك، المجلد ٩، ١٩٧٣، ص ١٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر، ص ١٦ .

(٤) نفس المصدر، ص ١٨ .

(٥) نفس المصدر، ص ٣٨ .

وهو من ثم يرى أن الثقافة الإسلامية لها أساساً تكوين مماثل ؛ فهو يعتقد أن حلول الإسلام محل المسيحية فى حالة الثقافة الإسلامية لا يغير على أى نحو هام التشابه الأساسى بين الجانبين ، لأن كلا الدينين يرجعان إلى منشأ واحد (هو الشرق الأدنى) ويشتركان فى المبادئ الأساسية ، وتربطهما بالفلسفة اليونانية علاقات متشابهة . بل إن طه حسين يخطو خطوة أخرى فيرى أن إدخال الدين فى المعادلة لا يغير الخواص الأساسية فى أى من الحالتين، سواء أكانت حالة العقل الأوروبى أم حالة الحضارة الإسلامية. "إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبى ، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من خصائصه التى جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصرى، أو لم يغير عقل الشعوب التى اعتنقته ؛ والتى كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط."[1]

وهكذا نرى أن التقابل بين الغرب بتقديسه للعقل والعلم وبين الشرق بأديانه ونبواته، قد حلت محله الآن أرضية مشتركة تقف عليها أوروبا والشرق الأدنى على السواء، كما يوجد بينهما تراث واحد هو مزاج من العقل والروح . وينكر مؤلف **مستقبل الثقافة فى مصر** أن الشرق الروحى الذى يبهر بعض الغربيين هو الشرق القريب ؛ فالشرق الروحى هو الشرق الأقصى فى حين أن الشرق القريب هو مهد العقل ، وقد كانت هذه المنطقة ذاتها هى مصدر الأديان المنزلة التى آمن بها الأوروبيون وأهل الشرق القريب على السواء.[2] وربط الشرق الأدنى بالروحانية سخيف سخف ربط أوروبا بالمادية[3] أو بالعقل .

وعلى هذا النحو وضع طه حسين حلاً نهائياً للتناقض بين الشرق والغرب ؛ ففى المصالحة النهائية التى عقدها بين أوروبا والشرق الأدنى لا يوجد غالب ولا مغلوب ؛ كلا وليس هناك احتكار على أى جانب للعقلانية أو الروحانية ، وإنما هناك على مدى القرون أخذ وعطاء من جميع الأنواع . وعن طريق هذه العلاقات نشأ تجانس فى

(١) نفس المصدر، ص ٣٢ .
(٢) نفس المصدر، ص ٧٨ .
(٣) نفس المصدر، ص ٧٥ وما يليها .

وجهات النظر ، ويحاول طه حسين أن يؤكد هذه الفكرة على نحو درامى فيقول إن مصر كانت دومًا جزءًا من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية .[١]

منطق القلب

إن التوفيق النهائى بين أوروبا والشرق الأدنى كما تحقق فى **مستقبل الثقافة فى مصر** يدل ضمنًا على أن مؤلف هذا الكتاب قد حل أيضًا صراعًا آخر هو الصراع بين العقل (العلم) والدين (وخاصة الإسلام) . فالإسلام فيما يرى يتعايش مع عناصر يونانية ورومانية فى نطاق ثقافة الشرق الأدنى تمامًا كما تتعايش المسيحية مع نفس العناصر فى نطاق الثقافة الأوروبية . وطه يعبر عن هذه الفكرة صراحة عندما يرى أن التوازن بين الحضارة والدين يمكن أن يتحقق، بل لقد تحقق بالفعل ، فقد حدث ذلك فى أوروبا عندما أدرك المخلصون من الأوروبيين أن الصراع ليس بين الدين والحضارة فى حد ذاتهما ، ولكن بين الذين يمثلون الدين والحضارة.[٢] والتوازن أسهل تحقيقًا فى حالة الإسلام ؛ فهو دين لا يعرف الكهنوت ؛ يضاف إلى ذلك أن العرب المسلمين قد بينوا الطريق، فلم يتحرجوا من أن يأخذوا بأسباب الحضارة الفارسية واليونانية.[٣]

والواقع أن هذا التوفيق هو بدوره مرحلة أخيرة فى عملية فكرية مضنية وطويلة بشأن النزاع بين العقل (العلم) والدين (الإيمان) . وفى المراحل المبكرة من هذه العملية كان طه يعتقد أن النزاع أساسى ولا حل له بمعنى من المعانى . فلننظر إذن فى مسار هذا التطور .

لقد ثارت المشكلة أولا فى القاهرة فى سنة ١٩١٤ كجزء من وضعية طه المبكرة ، فقد نذكر أنه قرر عند ذاك أن المعجزات يجب أن تستبعد من مجال التاريخ (العلمى) لتدرج فى مجال العلوم الدينية . ثم خطا خطوة أخرى فى رسالته عن

(١) نفس المصدر، ص ٣٦ .
(٢) نفس المصدر، ص ٦٤ .
(٣) نفس المصدر.

أبى العلاء فألمح إلى أن الدين من حيث هو كذلك يمكن أن يدرج فى مجال العاطفة والوجدان.[١] وبداية من تلك النقطة فصاعداً نشأت لديه فكرة ظل يؤكدها طيلة حياته، ألا وهى ضرورة الفصل بين العلم والدين بحيث يحتل كل منهما مكانًا خاصًا به فى حياة الإنسان . ولكن ماذا يعنى هذا الفصل بين القوتين ؟

لم يشغل هذا السؤال انتباه طه إلا فى العشرينيات من القرن الماضى . ففى سنة ١٩٢٣ رأى أن الدين يؤدى غرضًا سيكولوجيا؛ إذ يقدم للأفراد ملاذا مريحًا وشعوراً بالأمن فى لحظات الخطر العظيم.[٢] كما تساءل بلهجة التمنى عما إذا كان يمكن للإنسان أن يجمع بين قوتى العقل والإيمان على تعارضهما.[٣] ويمكن أن نستنتج من ذلك أن الفصل بين العلم والدين ينبغى فى الحالة المثلى أن يؤدى إلى وضع يحتل فيه كل منهما مكانًا خاصًا ، ويتوازن فيه مع الطرف الآخر ويكمله .

غير أننى سأثبت فيما يلى أن هذا المثل الأعلى مستحيل التحقيق على أساس المقدمات الوضعية التى أخذ بها طه، وأنه لم يدرك ذلك إلا بمضى الوقت عندما تخلى عن وضعيته . ولكن لننظر أولاً فى آرائه فى التعارض بين العلم والدين . فقد كان يعتقد فى سنة ١٩٢٦ أن هذا التعارض أساسى جوهرى ولا سبيل إلى اتقائه. صحيح أن السياسة لعبت دوراً فى إفساد العلاقات بين العلماء والفلاسفة من ناحية وبين رجال الدين من ناحية أخرى، ولكن السياسة لا يمكن أن تتحمل المسئولية عن النزاع بين العلم (العقل) والدين من حيث هما كذلك .[٤]

(١) يقول طه: "يلاحظ أن استحالة الدين من السذاجة إلى التركيب، ومن القوة إلى الضعف، طبيعى فى كل دين، وفى كل عقيدة مصدرها العاطفة والوجدان." **تجديد ذكرى أبى العلاء** فى م ك، المجلد ١٠، ١٩٧٤، ص ٧٨، الحاشية ١.

(٢) "فى السفينة" فى **من بعيد** فى م ك، المجلد ١٢، ١٩٧٤، ص ١٣ – ٢٠، ص ١٦ – ١٧ .

(٣) أيستطيع الإنسان حقًا أن يجمع فى نفسه بين هاتين القوتين، وأن يطمئن إلى كلتيهما اطمئنانًا بريئًا من التناقض والاضطراب، يطمئن إلى الدين دون أن ينكر العقل، ويطمئن إلى العقل دون أن يجحد الدين؟" نفس المصدر، ص ١٨ . وقارن Cachia, *Taha Husayn, his place in the Egyptian literary renaissance* (London 1956) p. 80 .

(٤) "بين العلم والدين" فى **من بعيد** فى م ك، المجلد ١٢، ١٩٧٤، ص ١٥١– ١٨٢، ص ١٦٩ وما يليها. نشرت لأول مرة كسلسلة من المقالات فى المجلة الشهرية **الحديث**، فبراير– مايو ١٩٢٧ . انظر أيضًا لنفس المؤلف "العلم والدين"، **السياسة الأسبوعية**، ١٧ يوليو ١٩٢٦، ص ٥.

وكان طه يعتقد أن هناك ثلاثة أسباب جعلت هذه الخصومة أساسية ولا سبيل إلى اتقائها : أولاً، لأن الدين يثبت قضايا عن أمور مثل وجود الله ونبوة الأنبياء ، ويأخذ الناس بالإيمان بها، بينما لم يستطع العلم إلى الآن أن يثبتها.

ثانيًا ، أن الخلاف بين الجانبين لا يتوقف عند هذه الأمور الإيمانية الأساسية، بل يمتد إلى مسائل محددة تتعلق بالكوزمولوجيا والفلك والجيولوجيا وعلم الأجنة.

وثالث الأسباب وأخطرها أن العلم يسعى إلى إخضاع الدين ذاته للبحث النقدى ، فيعالجه كظاهرة اجتماعية طبيعية مثل . اللغة والفقه والعادات . وكمثال على ذلك يذكر طه دوركايم الذى رأى أن الجماعة [من خلال الدين] تعبد نفسها أو تؤله نفسها.[١]

ولكل هذه الأسباب رفض طه جميع المحاولات سواء أكانت فلسفية (الغزالى وابن رشد) أم تفسيرية (محمد عبده وأتباعه) للبرهنة على التوافق الأساسى بين العلم والدين . ورأى أنها محاولات بغير جدوى.[٢] . ولحل الصراع بين الجانبين رأى طه أنه ينبغى وضع كل منهما فى مجال اختصاص منفصل بحسب ضرورته فى الطبيعة البشرية . كما رأى أن كلا منا يحمل فى نفسه "شخصيتين" إحداهما عاقلة (تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس)، بينما الثانية شاعرة ديانة طامحة إلى المثل العليا وتسعى إلى أمن الإيمان . ويكفى أن ينظر المرء فى نفسه ليرى الشخصيتين تعيشان جنبًا إلى جنب . كما يضرب طه المثل بالعلماء والدارسين ورجال الدين الذين استطاعوا الجمع بين القوتين . فباستير على سبيل المثال كان من أشد الناس إيمانًا بالمسيحية ، وأحرصهم على تأدية واجباته الدينية . وكذلك كان كثير من رجال الدين المسيحى ممن يتعاطون العلم ويجدّون فيه ويستكشفون استكشافات قيمة فى تخصصات علمية شتى، منهم من يختص فى الجيولوجيا، ومنهم من يختص فى الفلك، ومنهم من يختص فى العلوم الطبيعية، بل منهم من يختص فى الفيلولجيا،

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.

ويتناول نصوص الكتاب المقدس بالبحث والنقد والتحليل.[1] وقد كان باستطاعة طه أيضًا أن يستشهد بمثال مر بنا ، وهو مثال كازانوفا الذى كان فيما روى شديد الإيمان بمسيحيته، ولكنه كان إذا دخل غرفة الدرس نسى كل شىء عن ديانته وانصرف إلى دراسة النصوص الدينية دراسة نقدية .

ولكن ذلك كله من قبيل تحصيل الحاصل ؛ فهو ليس سوى تكرار لفكرة الحاجة إلى الفصل بين القوتين مع الجمع بينهما. والأمثلة التى يسوقها طه قليلة الجدوى لأنها لا تفسر بذاتها كيف استطاع أولئك العلماء والباحثون تحقيق ذلك التوازن. وليس فيما قاله تفسير لذلك، بل إنه يكاد يعترف بعجزه عن تقديم هذا التفسير، وخاصة عندما يذهب فى بعض الأحيان إلى حد القول بأنه لا يحاول جوابا عن هذا السؤال.[2]

ويبدو أن هذا الافتقار للوضوح يرجع إلى أن طه لا يستخلص النتائج المنطقية لمقدماته ، فهو - وإن كانت لديه عن السؤال موضوع النظر إجابة يدل عليها ضمنًا ما قيل حتى الآن أو يلمح إليها - يحاول أن يوحى للقارئ بأن الإجابة ينبغى البحث عنها ؛ وذلك أنه لما كان ملتزمًا بالمقدمة الوضعية التى مؤداها أن العلم له السيادة الكاملة على مجال الوقائع ، فقد كان ملزمًا أيضًا بالفكرة التى مفادها أن الأقوال الدينية التى يبدو وكأنها تصف مجرى الطبيعة أو التاريخ هى فى الواقع أقوال معيارية أو رمزية أو أمثال تؤدى مهمة أخلاقية و/ أو سيكولوجية خالصة .

ويترتب على ذلك أن فصل الدين عن العلم عن طريق ربط الدين باحتياجات الإنسان وقيمه كان أفضل ما يمكن لطه تقديمه بوصفه وضعيًا مخلصًا لتحقيق نوع من التوازن بين الطرفين . ولكن من الواضح أن هذا الحل يسوى الصراع لصالح العلم. وذلك أن طريقة طه فى عرض الدعاوى والدعاوى المضادة لكل طرف فى مجالات مثل الكوزمولوجيا والفلك وما إلى ذلك مضللة بقدر ما توحى بأن النزاع

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

ما زال مفتوحاً، فى حين أنه أغلق من الوجهة المنطقية . فلكى يسود السلام بين العلم والدين لا بد لهذا الأخير من أن يتنازل عن كل دعاواه فيما يتعلق بتقديم معرفة عن الطبيعة، وأن يقصر حقه على ضرورته العاطفية و/ أو الأخلاقية .

يضاف إلى ذلك أن طه – بوصفه وضعيًا – كان ملتزمًا بالمحاولة العلمية الرامية إلى معاملة الدين نفسه كظاهرة اجتماعية أخرى . وهو عندما يعرض للأسباب التى تؤدى إلى أن يكون العلم والدين متنازعين بالضرورة، يتحدث عن هذه المحاولة كما لو كان مراقبًا محايدًا فى حين أنه كان يؤيدها . فهو فى رسالته عن ابن خلدون ينتقد هذا الأخير لأنه لم يعامل الدين كظاهرة اجتماعية ؛ فابن خلدون – فيما يرى طه – قد خطا خطوة فى الاتجاه الصحيح عندما جعل من النبوة ظاهرة بشرية مستمدة من الروح البشرى ذاته، ولكنه ظل مع ذلك يعتقد أن الدين مستقل عن المجتمع بشكل ما. يقول فى هذا الصدد: «...لو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفعل المحدثون، ولو أن السذاجة لم تضطره إلى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية [بالرجوع إلى المجتمع] ؟ »[1]

وغنى عن الذكر أن طه كان يضع دوركايم فى مقدمة هؤلاء "الفلاسفة المحدثين"؛ فدوركايم كما بين طه حاول أن يفسر الدين بالرجوع إلى وظيفته الاجتماعية ، أى الدافع الطبيعى لوضع الجماعة موضع التبجيل فوق الأفراد. ومن الممكن أن نجد شواهد أخرى على أن طه فى كتابه عن الشعر الجاهلى كان يؤيد وجهة نظر دوركايم، وذلك عندما شكك فى الصدق التاريخى للقصص القرآنى فيما يتعلق بإبراهيم وإسماعيل . فهو يقول إن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى . وهو يتناول على وجه التحديد قصة هجرة إسماعيل إلى مكة

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص٨٣ .

وأبوته للعرب العدنانيين بوصفها "حيلة" أو أسطورة لإثبات صلة مادية بين العرب واليهود.[1] وقد أصاب جاك بيرك عندما رأى أن طه حسين يعد قصة أبوة إبراهيم للعرب أسطورة من أساطير الأصول على نحو يذكر بدوركايم.[2]

وهكذا نرى أن محاولة طه إقامة توازن بين العقل والإيمان كان لا بد أن تكون في صالح الطرف الأول طالما ظل على التزامه بالتصور الوضعي للعلم ، فقد كان على الطرف الثاني أن يتخلى عن حقوقه في مجال الوقائع ، وأن يعامل هو نفسه كواقعة لا تختلف عن غيرها من الوقائع . وقد كان ذلك - في رأيي - هو موقف طه في باريس وطيلة العشرينيات . وكانت أقواله فيما يتعلق بضرورة الفصل بين العلم والدين وضرورة الدين بل وضرورة تحقيق التوازن بين القوتين منسجمة تمام الانسجام مع التصور السالف الذكر ، وذلك رغم الظواهر . وكانت تلك الأقوال متمشية مع تراث راسخ من التفكير الوضعي يرى أتباعه أن لا غنى لحياة الإنسان عن شكل من أشكال الدين، على أن يكون بطبيعة الحال دينًا علمانيًا . ومن أمثلة ذلك التراث يمكن أن نذكر دين الإنسانية لدى كونت وعبادة العلم لدى رينان وعبادة الإنسان الفرد لدى دوركايم .

ولم يطرأ أي تغير على موقف طه في هذا الموضوع إلا في الثلاثينيات، وعلى وجه التحديد بداية من الجزء الثاني من **على هامش السيرة** (١٩٣٧). ففي هذا الكتاب

(١) **في الشعر الجاهلي** ، ص ٢٦ - ٢٧. وقارن لنفس المؤلف "الاتجاهات الدينية في الأدب المصري المعاصر" في طه حسين، **من الشاطئ الآخر**، (القاهرة ١٩٧٧)، ص ٧٥- ٨٧- ٧٨، ص ٨٠ . يسجل طه في هذه المقالة بعض النتائج التي توصل إليها في كتابه عن الشعر الجاهلي ويقول إنه شكك في بعض المعتقدات التي لا تمس الدين، وإن كانت قد ذكرت في القرآن أو في الأحاديث النبوية.

(٢) Jacques Berque, *"Une affaire Dreyfus de la philologie arabe "* *in* Jacque Berque et Jean-Paul Charnay *(ed). Normes et valeurs dans l'Islam contemporain* (Paris 1966) , *p. 247*
وفيما يتعلق بآراء دور كايم في أساطير الأصول انظر Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1990) ,p. 531 et sqq. ولكن لاحظ أن آراء طه حسين في القصة المذكورة أعلاه لم تكن مستمدة من دور كايم مباشرة ، ولعلها كانت مستمدة من رينان . انظر Ernst Renan, "*Mahomet et* les origines de l'Islamisme " in *Œuvres Complètes*, ed. Henriette Psichary (Paris 1947 - 1961) , vol. VII, pp. 168-220, p. 208.

زاد التأكيد على ضرورة الإيمان ، وضرورة تحقيق التوازن بينه وبين العقل. وهكذا نرى الراهب الشيخ الحكيم كلكراتيس – الذى ينطق باسم المؤلف – ينصح الفتى اليونانى الذى كان ينشد الحقيقة[1] فيقول: "...إنى أرى يا بنى أن لنفسك غرائزها كما أن لجسمك غرائزه، وأن غرائز النفس كغرائز الجسم لا تصدر عن العقل ولا تنشأ عنه، وإنما تصدر عن الطبع وتنشأ عن المزاج، وحاجة النفس يا بنى إلى الإيمان كحاجة الجسم إلى الطعام والشراب."[2]

وقد يبدو لأول وهلة أن مثل هذه الأقوال التى تشبه أراء طه المقابلة فى العشرينيات لا تحمل شيئًا جديدًا، وأن الحل الوسط المقترح بين العقل والإيمان ينحو عمليًا نحو مصلحة الطرف الأول . وفى هذا الصدد يرى بيير كاكيا أن هذا الحل الوسط لا يوجد إلا على مستوى الكلام . وهو يقول: "ثمة اعتراف بالإيمان الدينى ، ولكن بوصفه إرضاء لحاجة عاطفية لا غير، وما زال العقل يحتفظ بالسلطة الكاملة فى توجيه العمل الإنسانى."[3] غير أننى أعتقد أن كاكيا مخطئ فى رأيه هذا، لأنه لا يدرك أن القضية القائلة بأن الدين يرضى حاجة عاطفية أو بأنه ذو طبيعة عاطفية قد صار لها الآن معنى جديد يتجاوز الافتراض الوضعى الذى مؤداه أن مجال الوقائع وقف على العلم (أو العقل) وحده . يقول كلكراتيس من جديد: "...إن غرور العقل...قد زين له أن يجعل للطبيعة قوانين ويفرض عليها قيوداً وأغلالاً... ولكن قوانينه لم تحط بكل شىء ... وما زالت الطبيعة حرة طلقة، وما زالت أكبر من العقل ، وأوسع من سلطانه وأبعد من مرماه ، وما زالت أحداث تحدث لا يستطيع العقل إنكارها ولا يستطيع تفسيرها، ولا يستطيع إخضاعها لقوانينه..."[4]

إن طه فى قوله هذا لا يرى أن فى الطبيعة من الأحداث التى لا تخضع للملاحظة ما يستعصى على التفسير العقلانى ، فالأحداث التى يعنيها تخضع للملاحظة ، ولكنها

(١) أنا مدين بهذه النقطة لكاكيا، المرجع السابق، ص ٩٧ .

(٢) طه حسين، على هامش السيرة، الجزء ٢، فى م ك، المجلد ٣ ، ١٩٨١ ، ص ١١٤ .

(٣) بيير كاكيا، المرجع السابق، ص ١٨ .

(٤) طه حسين، المرجع السابق، ٢١٣ ، ٢١٢ .

تستعصى ، وستظل تستعصى إلى الأبد، على مثل هذا التفسير. ولتوضيح هذه الفكرة يستشهد كلكراتيس بالمعجزات المنسوبة إلى المسيح ، فالعقل فيما يرى لا يستطيع أن يفسر كيف يحيا الميت بعد أن مات ، وكيف يبرأ الأكمه والأبرص ولا كيف يمشى الرجل على الماء، ومع ذلك فقد كان ذلك كله وقد عرفه الناس جميعًا.[1] ومثل تلك الوقائع - كما رأى طه فيما بعد - لا يمكن أن تخضع لضوابط العلم، وهى تتصل بالإيمان ولا تتصل بالعقل.[2] وواضح أن هذا الرأى مباين تمامًا لاستبعاد المعجزات من مجال التاريخ كما ورد فى "حياة الآداب" وأنه بعيد بعد ما بين السماء والأرض عن توبيخ طه لابن خلدون لأنه اعترف بإمكان اقتحام المعجزات لمجرى الأحداث العادى الخاضع للسببية .

وهناك الآن شىء جديد تمامًا بالمقارنة مع موقف طه فى العشرينيات. فالإيمان - فى رأى كلكراتيس - يجد مكانًا قائمًا بذاته لا يقتصر على الحياة العاطفية أو الأخلاقية للإنسان بل يمتد إلى الطبيعة الخاضعة للملاحظة ذاتها . وعالم الواقع الذى كان يبدو وقفًا على العقل دون سواه أصبح الآن مقسمًا بين المعرفة العقلانية والإيمان .

ولكى نتأكد من أن كلكراتيس ينطق بآراء طه حسين، فإنه ينبغى أن نرجع إلى كتاب **مرآة الإسلام** (١٩٥٩) حيث يكرر نفس الأفكار تقريبًا وهو يتحدث على نحو مباشر لا التواء فيه ، يقول : "...الدين من علم الله الذى لا حد له، والعلم الحديث كالعلم القديم محدود بطاقة العقل الإنسانى ، وبهذا العالم الذى يعيش الإنسان فيه."[3]

والفارق الرئيسى هنا، بالإضافة إلى إحلال معرفة الله اللامتناهية محل الطبيعة غير المحدودة، هو أن طه يحرص على توسيع نطاق برهانه على حدود المعرفة البشرية بحيث يشمل العلم الحديث ، وعلى هذا النحو لا يدع طه مجالاً لشك فى أنه قد تخلى عن الوضعية .

(١) نفس المصدر، ص ٢١٣ - ٢١٤ .
(٢) طه حسين، "الاتجاهات الدينية فى الأدب المصرى المعاصر"، ص٨٢ .
(٣) **مرآة الإسلام** فى م ك، المجلد ٧ ، ١٩٧٥ ، ص ٢٤٤ .

فما الذى حدا به إلى اتخاذ هذه الخطوة الحاسمة؟ ليس من الممكن تقديم إجابة مرضية عن هذا السؤال دون معرفة مفصلة بحياة طه حسين الروحية فى الثلاثينيات . بيد أن هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا وينبغى أن يكون واضحًا، وهو أنه انتهى عندئذ إلى الإيمان بإمكان حدوث المعجزات . وهو فى **مرآة الإسلام** يقرر هذا المعنى بالإشارة إلى القرآن ، فالكتاب يخصص فصلاً كاملاً - هو الفصل الثانى - عن طبيعة القرآن الخارقة : "وأخص مزايا القرآن أن الذين يقرأونه أو يسمعونه دون أن يؤمنوا به يكذبون على أنفسهم، فقلوبهم خاشعة وأذواقهم راضية، وعقولهم هى المعارضة المكذبة ، فهم حين يقرأونه أو يسمعونه يناقضون أنفسهم: يظهرون الإباء ويضمرون الاستجابة..."[1]

لنلاحظ كيف أن طه - حتى فى تلك الفترة المتقدمة من حياته - ما زال يؤمن بأن الصراع بين العقل والإيمان لا مفر منه حتى فى حالة القرآن، بل وخاصة فى هذه الحالة ؛ فمن شأن هذا الكتاب - فيما يرى صاحب **مرآة الإسلام** - أن يفضح ويؤجج التناقض الذى يقع فيه أولئك الذين يظهرون الشك فيه وإن كانوا قانعين فى أعماقهم. ويوحى هذا الرأى بدوره بفكرة أخرى، وهى أن القلب القانع هو الذى على صواب ، فى حين أن العقل المتشكك المعاند على خطأ أو غير معقول - إذا صح التعبير .

وإنا لنجد دليلاً آخر على أن هذه هى بالفعل وجهة نظر طه فيما يقوله عن الحاجة إلى قبول سلطة القرآن دون تشكك . ولكى يتحقق ذلك لا يكفى - فيما يفترض - أن يشعر المرء بالانبهار ببلاغة الكتاب أو بخواصه الجمالية على قوتها واستعصائها على المحاكاة.[2] فمن الضرورى أيضا قبول النتائج التالية: (١) أن القرآن كله من عند الله؛[3] و(٢) أن صحة القرآن، كما رواه ونسخه المسلمون الأوائل،

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٤ .

(٢) فيما يتعلق بهذا الجانب من إعجاز القرآن انظر نفس المصدر، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ و ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٣) نفس المصدر، ص ٢٧٣ .

لا يرقى إليها الشك؛[1] و(٣) أن هذا النص يجب أن يقبل ويفهم كما قبله وفهمه النبى وأصحابه: فى يسر وإسماح ، وفى غير تكلف ولا إسراف فى التأويل .[٢]

فإذا صح أن طه انتهى فى الثلاثينيات إلى الإيمان بإمكان حدوث المعجزات، فإن لنا أن نفترض أنه فعل ذلك بناء على سلطة القرآن ، وذلك أن قبول المعجزة القرآنية دون تشكك هو - وفقًا لمرآة **الإسلام** على أية حال - أساس لازم للإيمان بسائر المعجزات التى يرويها الكتاب كما فهمها المسلمون الأوائل .

وبذلك وجد طه حله النهائى للصراع بين العلم والدين ؛ فهو قد دعا فى العشرينيات إلى إقامة توازن بين الجانبين، ولكن الحل الوسط الذى اقترحه كان فى الواقع اسميًا بسبب قناعاته الوضعية . بيد أنه فى أواخر الثلاثينيات ارتأى حلاً وسطًا جديدًا وحقيقيًا يقتضى تحديد نطاق العلم . وإنى لأعتقد أنه كان يضمر هذا الحل عندما رأى فى **مستقبل الثقافة فى مصر** أن الدين (سواء أكان هو الإسلام أم المسيحية) يمكن أن يتعايش تعايشًا سلميًا مع الفلسفة والعلم فى نطاق ثقافة البحر المتوسط. ولقد كان هذا الحل ماثلاً فى ذهنه عندما أثبت ما أنكره فى العشرينيات ، أى أن النزاع بين العلم والدين إنما كان يثيره رجال على الجانبين وتستغله السياسة .

وغنى عن القول إن التوفيق الأخير الذى حققه طه بين العلم والدين كان يعنى الاتفاق ضمنًا مع ابن خلدون . وهو المفكر الذى بدأ طه بنقده دفاعًا عن مذهب حديث ووضعى على وجه التحديد . ولكن ما يثير العجب حقًا أن هذا الانقلاب الشديد كان نتيجة للتسليم بالقرآن ، ذلك الكتاب الذى كان بداية رحلة طه التعليمية .

(١) نفس المصدر ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤٣ . وفى هذا الصدد (نفس المصدر، ص ٢٣٦ وما يليها) يوجه طه حسين الانتقادات المألوفة لكل من غره الإيمان بالعقل فى الماضى البعيد أو فى العصر الحديث فحاول فى مجال الفلسفة أو التفسير أن يدرك ماهية الله وصفاته . ومما يثير الدهشة أن أبا العلاء نفسه لم يفلت من هذا النقد ، انظر نفس المصدر، ص ٣٤٢ .

احتضار الوضعية

أدت محاولة طه حل النقائض السالفة الذكر عن طريق اتباع صيغ تركيبية إلى تحقيق درجة نسبية من الاستقرار فى تفكيره . يبدو هذا على نحو واضح فى حالة ثنائية الشرق - الغرب والجدل حول العلم فى مقابل الدين؛ فهنالك يبدو أن طه قد حافظ إلى آخر حياته على التوازن الذى تحقق فى الثلاثينيات .

غير أن الأمر أقل وضوحًا فى حالة التوفيق اللانسونى بين العوامل الموضوعية والذاتية فى تاريخ الأدب . وقد كان هذا التوفيق الذى تحقق أثناء إقامة طه فى باريس وتوطد فى العشرينيات أول شكل من أشكال التوفيق التى توصل إليها . إلا أن الاستقرار الناتج لم يكتب له البقاء بعد الفترة المذكورة . ففى أواخر الثلاثينيات أعيد طرح قضية الموضوعية فى مقابل الذاتية، وعندئذ جنح تفكير طه النقدى نحو شكل من أشكال الانطباعية الجامحة التى لا تتفق مع أية إشارة يعتد بها إلى موضوع خارجى .

ونستطيع أن نرى ذلك بوضوح فى الكلمة التى أضافها طه حسين بعد الفراغ من كتاب **مع المتنبى** (١٩٣٦) ؛ فقد رأى عندئذ أن نقد الناقد لايمكن بحال أن يقدم سيرة حياة أمينة للشاعر المنقود ، لأنه لا يصور إلا لحظات من حياة الناقد نفسه، لحظات شغل نفسه فيها بلحظات من حياة الشاعر.[١] وصحيح أن طه استطرد فأكد أنه ليس لديه شك فى أن العمل الأدبى مرآة لشىء ، ولكنه لم يستطع أن يحدد ما إذا كان هذا الشىء هو نفس المؤلف أم هو شىء آخر.[٢] وثمة شواهد أخرى تؤكد أن تفكير طه قد اتجه وجهة جديدة تغلب عليها الذاتية . ومن ذلك أنه رأى فى مراجعة لكتاب العقاد **رجعة أبى العلاء** أن مؤرخى الأدب ربما خيل إليهم أنهم يصورون رجال التاريخ، ولكنهم فى حقيقة الأمر لا يصورون إلا أنفسهم ؛ والمؤرخ الأدبى إذا أراد أن

(١) **مع المتنبى** فى م ك، المجلد ٦ ، ١٩٨١ ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

(٢) نفس المصدر، ص ٣٨١، وقارن David Semah, *Four Egyptian literary critics* (Leiden 1974) , p. 136 .

يبعث شخصًا من أشخاص التاريخ ويمنحه حياة جديدة فإنه لا يكاد يعتمد فيها إلا على الشواهد والقرائن ، ولا يكاد يستمدها إلا من الوهم والخيال.[١] ، وفى كتاب لاحق هو **مع أبى العلاء فى سجنه** (١٩٣٩) رأى طه أن تاريخ الأدب كالتاريخ السياسى يغلب فيه الظن ، ويكثر فيه الرجحان ، ويقل فيه اليقين .[٢]

وكل هذه العلامات تدل على أن المركب اللانسونى قد انهار . ولكننا إذا تمعنا الآن فى انطباعية طه الجامحة أمكننا أن نتبين فيها، إلى جانب تأثير جول لومتر، تأثير النزعة الذاتية لدى لا نجلوا وسينوبوس.[٣] ومما له دلالة كبيرة أن طه قد عبر عن شكوكه فى موضوعية التاريخ وهو يدرس أبا العلاء، وهو ما يعنى أنه أثار هذه الشكوك فى معرض النقد الذاتى ، أى أنه بعبارة أخرى قد رفض فى الثلاثينيات نزعته الموضوعية المبكرة كما دعا إليها فى رسالته عن أبى العلاء (١٩١٤).

وصحيح أنه ظل يبدى قدرًا من الإخلاص للانسون فى الأربعينيات والخمسينيات ، أى وهو فى أوج نضجه . حدث ذلك عندما تحول إلى الاهتمام على نحو شبيه بدور كايم بالدور الاجتماعى والصبغة التمثيلية للكاتب، مع كل ما ينطوى عليه ذلك من تناقضات بين الفرد والمجتمع . ولكننا رأينا فيما تقدم أن طه كان فى تناوله لهذا الموضوع يميل إلى تأكيد الدور الذى تؤديه تلقائية الفرد وحريته .[٤] وهنا أيضًا نستطيع أن نتبين تأثير سينوبوس . وعلى ضوء كل هذه الاعتبارات يمكننا أن نقول إن طه قد أخذ بداية من ١٩٣٦ فما بعدها يتخلى عن موضوعيته المبكرة وعن المحاولات التى بذلها فى العشرينيات لتحقيق نوع من التوازن اللانسونى بين العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية . وخلال تلك الفترة المتأخرة التى استمرت حتى آخر حياته كان أقرب بصفة عامة إلى جول لومتر وسينوبوس . وصحيح أنه ظل

(١) "رجعة أبى العلاء للأستاذ العقاد" فى **فصول فى الأدب والنقد** فى م ك، المجلد ٥، ١٩٧٣، ص ٣٥٧ – ٣٥٨ ، ص ٣٥٨. نشرت المقالة لأول مرة فى **الثقافة**، ١٧ يناير ١٩٣٧ .

(٢) **مع أبى العلاء فى سجنه** فى م ك، المجلد ١٠ ، ١٩٧٤ ، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر أعلاه، ص ٢٢٢ .

(٤) انظر أعلاه، ص ٢٠٧ .

يمارس النقد الموضوعي[١] وأن يصدر من الأقوال ما يبدو موضوعيًا، فيتحدث عن الكاتب بوصفه نتاجًا للمجتمع أو مرآة له.[٢] ولكن الموضوعية - كما مارسها وعبر عنها في تلك الفترة - لم تكن إلا بقية متبقية من وضعيته المبكرة التي ظلت تحتضر لفترة طويلة . فهي في تلك الفترة كانت قد انفصلت عن الحتمية، وتفوقت عليها اتجاهات أخرى تشده نحو الفردية والذاتية . كلا ولم يكن طه في تلك الفترة المتأخرة يلقى بالاً إلى التركيب والتوفيق ؛ فما زال هناك دور للعوامل الموضوعية ودور للعوامل الذاتية مع احتفاظ الأخيرة باليد العليا، ولكنه لم يبذل أي محاولة لإقامة التوازن بين الجانبين . وهكذا يبدو أن قول مؤلف **مع المتنبي** أن العمل الأدبي يشير إلى شيء لا يعرفه كان تعبيراً عن العجز أو عن التعب النظري ، وبعد أن أطلق هذه الصيحة لم يبذل أية محاولة أخرى للحفاظ على الوضعية ولو في صورة منقحة .

ولقد يبدو إذن أن أواخر الثلاثينيات قد شهدت انهيار وضعية طه على جميع الجبهات تقريباً . يصدق هذا سواء أكان التوفيق المنجز استمر متماسكا كما رأينا في حالة ثنائية الشرق مقابل الغرب والجدل حول العلم في مقابل الدين، أم تصدع كما هو الحال في التناقض بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي . وينبغي أن نلاحظ - فضلاً عن ذلك - أن الاستقرار الذي تحقق في الحالتين الأوليين كان نسبيًا وبالمقارنة مع حالة الميوعة النظرية المطلقة التي سادت في مجال التاريخ (الأدبي) . أما فيما عدا ذلك فإن الحل الذي قدمه طه في **مستقبل الثقافة في مصر** للثنائية المذكورة أعلاه لم يكن يخلو من التوتر لأنه كان ينطوي على شد وجذب بين ضرورة تأكيد الهوية المصرية وبين النزعة القوية الأخرى نحو إدراج مصر في مجرى الثقافة الأوروبية .

(١) يمكننا أن نرى ذلك حتى في **مع المتنبي** ، حيث يصف طه بالتفصيل الأوضاع السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالشاعر وأعماله.

(٢) انظر طه حسين، "الكاتب في المجتمع المعاصر" في طه حسين، **من الشاطئ الآخر** (القاهرة ١٩٩٧)، ص ١٣٣ - ١٦٦ ، ص ١٦٢. وانظر أيضًا لنفس المؤلف "مع أدبائنا المعاصرين" في فصول في الأدب والنقد في م ك، المجلد ٥، ١٩٧٣، ص ٢٣٩ - ٣٤٦، ص ٣٣٩ وما يليها . نشرت المقالة لأول مرة في الثقافة، ٣ يناير ١٩٣٩، ، وقارن جابر عصفور، **المرايا المتجاورة. دراسة في نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣)، ص ٧٩ ، حيث يستشهد بهذه المقالة ، ولكني أختلف معه في رأيه أن تشبيه المرآة يرتبط بالضرورة بالحتمية الاجتماعية .

أما فيما يتعلق بالتوفيق "النهائى" بين العلم والإيمان فى **مرآة الإسلام**، فلا شك لدى أنه عبر عن حقيقة اعتقاد طه حسين (فى تلك الفترة) وأنْه أرضاه ووفر له شيئًا من الهدوء . ولكن لما كان برهانه يقوم على عمل من أعمال الإرادة ، أو على قفزة إلى رحاب الإيمان على طريقة كيركجارد ، أو على رهان مثل رهان بسكال أو أبى العلاء،[1] فقد كان بطبيعته مقلقلاً .

(١) هذا ما قاله أبو العلاء فى رهانه :

قال المنجم والطبيب كلاهما   لاتحشر الأجساد قلت إليكما
إن كان رأيكما فلست بخاسر   أو صح قولى فالخسار عليكما

ولاحظ أن طه حسين كان على علم برهان أبى العلاء . انظر **تجديد ذكرى أبى العلاء**، ص ٣٠٠ . كما كان على علم بالتوافق بين أبى العلاء وبسكال فى موضوع الرهان . أطلعه على ذلك ماسينيون، **محاضرات**، ص ١٥٤ – ١٥٥ . ولاحظ أيضًا أن ماسينيون يشير إلى كلا المفكرين فى سياق مناقشة عن النزاع بين العقل والوحى (أو الإيمان) .

الخاتمــــــــة

نقطة البداية فى قصة حياة طه هى وعيه الأساسى الحاد بالعزلة ، وما اقترن بذلك من رغبة لا تقل حدة فى تخطى الحواجز والتحرر ودخول العالم الرحب . وعلى ذلك الأساس تضمنت رحلة طه عددا من "الاختراقات" بالمعنى الدقيق للكلمة، وكان أولها اكتشافه للتعليم كوسيلة للنفاذ إلى العالم .

ولم يطل مقام طه فى الأزهر قبل أن يتمرد على التعليم الأزهرى ويشعر بالاختناق تحت وطأة المتون وما تراكم عليها من الشروح وشروح الشروح. وقد اهتدى فى الأزهر إلى شيخين ، هما محمد عبده وسيد على المرصفى ، فتحا له باب الإفلات من ذلك الركام وأرشداه إلى المصادر الأولى للثقافة العربية الإسلامية . وقد أتيح له بفضل المرصفى أن يكتشف درس الأدب وما ينطوى عليه من حرية أدبية تعنى من بين ما تعنى العودة إلى الأدب القديم والتنقل بين مجالات الثقافة العربية الغنية ودراسة النصوص الأدبية لذاتها دونما غرض سوى تمحيصها وتذوق خواصها الجمالية . وكان انصراف طه عن علوم الدين إلى درس الأدب على ذلك النحو "الإنساني" مقدمة لا بد منها للخروج من عالم الأزهر بأسره والإقبال على دراسة المعارف المدنية الحديثة كما كانت تقدم فى الجامعة المصرية.

ولقد كان لأحمد لطفى السيد دور حاسم فى تقدم تفكير طه فى هذا الاتجاه ؛ فهو الذى علم طه أن لمصر ذاتية "أبدية" أبعد غوراً وأوسع مدى من انتماءاتها العربية والإسلامية . كما كان "أستاذ الجيل" هو الذى علم الفتى الأزهرى المتمرد أن العلم الحديث والحضارة الغربية يمكن وينبغى أن يستقبلا دون تقيد بمجموعة مقننة من النصوص والقواعد الدينية . ولقد كان لطفى هو الذى عرف طه بالفلسفة اليونانية (وخاصة فلسفة أرسطو العملية) وبالمذهب الوضعى؛ وهو أول من أوحى له بفكرة

تحيق "مزاج معتدل" من الثقافتين ، ولم يستطع طه أن يبلغ هذا المثل الأعلى على نحو يرضى عنه إلا فى سنة ١٩٣٨ عندما بسط مذهبه الإنسانى الناضج بتوجهه المتوسطى .

ولكن تعاليم لطفى كانت تفتقر إلى الإطار التاريخى والمنهجية التاريخية ، ولم يتحقق "اكتشاف التاريخ" إلا فى الجامعة المصرية . فهنالك استطاع طه أن يحقق أعظم اختراقاته ، وكان التاريخ كما اكتشفه طه فى الجامعة يعنى فتح الباب على مصراعيه لدراسة عالم الإنسان شرقًا وغربًا ماضيًا وحاضراً ، ومقارنة الآداب واللغات والاستعانة بعلوم وتخصصات شتى . وكان انتشاء طه بالإشراف على ذلك العالم المعرفى الرائع إيذانًا بتفتح وازدهار عقليين تجليا فى كتاباته المبكرة التى تواكبت مع دراسته الجامعية ، واهتدى فيها إلى المسألة المنهجية الأساسية فى دراسة تاريخ الأدب ودراسة التاريخ بصفة عامة . ولنا أن نقول إذن إن طه عندما اهتدى إلى تلك المسألة بدأ يرسى أسس حياته الفكرية بأسرها ويضع تخطيطًا لبرنامج عمله فى المستقبل ويبذر البذور التى استطاع أن يتعهدها وينميها فيما تلا ذلك من أيام . فى تلك اللحظة ولد طه الذى نعرفه .

وفى الجامعة تعلم طه عن نالينو بصفة خاصة كيف يدرس الأدب العربى دراسة تاريخية ، أى بالإشارة إلى الأوضاع الاجتماعية والبيئية المسببة للأعمال الأدبية . ونظرًا لأن نالينو لم يعن بتنظيم هذه الأوضاع فى إطار نسق صارم فإن من الممكن أن يقال إنه علم طه شكلاً من أشكال الوضعية المعتدلة . غير أن نالينو عرف طه أيضًا بتيار فكرى آخر فى التراث الوضعى ، ألا وهو المنهج والنقد التاريخيان "العلميان"- وإن كان ذلك أيضا فى صورة معتدلة مخففة .

وقد أمضى طه فى الجامعة فترة حافظ فيها على أصوليته الدينية والأدبية كما تلقاها عن شيخيه اللذين تقدم ذكرهما ، واكتفى فيها باستيعاب الدروس الجديدة . فلما اهتدى فى كتاباته المبكرة إلى المسألة المنهجية بدأت فترة أخرى من التمثل النشيط تمكن بفضلها أن يستخلص لنفسه من دروس أساتذته مبادئ المنهج التاريخى الحديث كما ينبغى أن يطبق على دراسة الأدب العربى . ولكن دراسته الجامعية لم

تنته قبل أن يتجاوز أساتذته المستشرقين فيتحول عن الوضعية المعتدلة إلى الوضعية الصارمة ، ويعقد لنفسه بذلك صلات فكرية مباشرة مع فرنسا وهو ما زال مقيما فى مصر . وربما كان ماسينيون - الذى كان ناقداً للتراث الوضعى - هو الذى عرف طه عن غير قصد بالوضعية الصارمة، بما فى ذلك الموضوعية النسقية والمنهجية التاريخية والنقد التاريخى الراديكالى كما قعدهما لانجلوا وسينوبوس .

وعندما وصل طه إلى فرنسا حيث توجد منابع الفكر الوضعى افتتح مرحلة جديدة فى تاريخ اهتمامه بالوضعية . وكان المذهب كما وجده عندئذ فى مرحلة الأفول بعد أن تمخض عن عدة تخصصات اجتماعية ، وبعد أن تحلل فى هذه العملية وانقسم إلى مدرستين رئيسيتين متنازعتين: المؤرخين العلميين الذين كانوا يناصرون منهجية فردية ذاتية، وعلماء الاجتماع على طريقة دوركايم الذين كانوا يدافعون، على نحو لا يقل عن ذلك هوادة، عن اتجاه كلى واتجاه موضوعى منهجيين . ولما كانت هذه المرحلة قد تميزت بتكشف النقائض الوضعية على نحو واضح، فإنها شهدت أيضاً سعى طه على نحو واع ولا يخلو من التنظيم إلى رأب الصدوع الوضعية أو تسويتها عن طريق مجموعة من صيغ التركيب أو التوفيق .

ولقد استمرت جهود طه التوفيقية لوقت طويل ، ولكن يحسن هنا أن نقيم تفرقة أخرى نظراً لأن تفكيره فى هذا الموضوع قد تعرض لتغير هام . ففى البداية - أى فى الفترة التى شهدت سنى دراسته فى فرنسا والعشرينيات - حاول طه أن يخفف من وضعيته عن طريق إضافة عناصر أخرى يفترض أنها على أهميتها لا تؤثر على النواة الوضعية الصلبة . ففى المجال الأدبى أجاز - على غرار لانسون - نزعة سانت بيف النفسية وانطباعية جول لومتر شريطة تقييدهما ببعض الحدود . وفى نفس الفترة افترض طه أيضاً أن التاريخ العلمى وفقًا لسينوبوس وعلم الاجتماع وفقًا لدوركايم كانا متلائمين تماماً ، ويمكن أن يجمعا فى جبهة واحدة ضد ابن خلدون .

وشبيه بذلك ما يمكن أن يقال عن الحللين اللذين قدمهما طه للتناقض بين الشرق والغرب وللنزاع بين العلم والدين فى العشرينيات . وذلك أن الحل المقترح فى كلتا الحالتين لم يكن ينطوى إلا على تنازل اسمى لجانب الإيمان والروحانية (فى مقابل

عقلانية الغرب وعلومه) . ففيما يتعلق بالتناقض بين الشرق والغرب رأى طه أن العالم قد توحد تحت راية الثقافة اليونانية . أما فيما يتعلق بالنزاع بين العلم والدين، فقد رأى أن الإيمان ضرورة عاطفية وأخلاقية، وهو قول يترتب عليه أن العلم يتمتع بالسيادة الكاملة على مجال الوقائع .

وفي كل تلك المحاولات الرامية إلى التوفيق كان الحل المنشود هو الحفاظ على سلامة وسيادة النواة الوضعية الصلبة . وصحيح أن هذه المحاولات التي كانت انعكاسًا لتحلل الوضعية إبان أفولها كانت تعني أن المذهب قد فقد نقاءه الأصلي، ولكنها لم تكن تنطوي – وفقًا لطه – على أي تنازلات كبيرة للعناصر المضافة أو تقتضي إدخال أي تعديل جوهري على المذهب .

بيد أن بحث طه في الثلاثينيات عن تلك الصيغ التوفيقية أصبح ينطوي بالفعل على تلك التنازلات والتعديلات، وانتهى في واقع الأمر إلى انهيار وضعيته انهياراً كاملاً . ففي المجال الأدبي تجاوزت انطباعية طه الجامحة الحدود المرسومة في مركّب لانسون . وصحيح أن طه سارع إلى الحد من ذلك الجموح فرأى أن الأعمال الأدبية انعكاس لشيء ما أو أنها تشير إلى شيء خارجي ما . ولكنه كان يجهل طبيعة الشيء المشار إليه، أو أنه رأى أن المشار إليه لم يكن سوى لحظات متفرقة في حياة المؤلف . ومنذ تلك اللحظة صارت اليد العليا للعناصر الذاتية، ولم تكن أقوال طه الموضوعية بين حين أو آخر إلا علامات على احتضار الوضعية ببطء .

وفي نفس الفترة قدم طه تنازلات حقيقية لجانب الإيمان في النزاع بين العلم والدين وللشرق (الأدنى) في ثنائية الشرق والغرب .

* * *

أعتقد أن هذا العرض الذي قدمته لتطور طه بداية من سنة ١٩١١ فما تلاها أكثر تعقيدا من العروض الأخرى، وأرجو أن يكون أقرب إلى الصدق . فكل هذه العروض لا تولي عناية كافية لطول انشغال طه بالوضعية ، ولا تفي بحق هذه الظاهرة من البحث . وسبب ذلك أنها تهمل تطور طه المبكر في القاهرة، بما في ذلك دراسته

فى الجامعة المصرية وما واكبها من كتابات مبكرة، ولا تكاد تلم بالفترة التى قضاها فى فرنسا . ولا يستثنى من هذا النقد مفتاح طاهر الذى درس المؤثرات الفرنسية على طه حسين، ولكنه أجرى بحثه بطريقة تحليلية صرف.

وهناك انتقادات أخرى يمكن أن توجه إلى عدد من الباحثين الذين تعرضوا لتطور طه مثل بيير كاكيا ودافيد سماح وجابر عصفور . فالباحثان الأولان يميلان إلى القول بأن هذا التطور سار على شكل خط مستقيم من مرحلة موضوعية (علمية) إلى مرحلة أخرى ذاتية (انطباعية) . وفى مقابل هذين الباحثين قدم جابر عصفور عرضًا بنيويًا يقوم على تحليل مفصل لفكرة مركزية لدى طه ، أى قوله بأن الأعمال الأدبية انعكاس أو مرايا (لشىء خارجى) . ويرى صاحب هذا التحليل أن طه استخدم هذه الاستعارة بمعان متعددة بحيث يعكس الأدب تارة الواقع (الاجتماعى) الموضوعى ، ويعكس تارة أخرى نفس المؤلف أو المثل العليا للإنسانية . والمشكلة فيما يرى جابر عصفور أن طه، وقد أخفق فى إدراج هذه المعانى فى شكل ديالكتيكى من أشكال الوحدة، تركها فى حالة من التجاور . ولما كانت هذه البنية تتكرر طيلة حياة طه حسين كناقد، فإن جابر عصفور يميل إلى القول بأن آراء طه النقدية لم تتعرض لأى تغيير (جوهرى) .

وفى اعتقادى أن هذين الرأيين كليهما ليس لهما فى تطور طه سند من الحقيقة لأنهما يبسطان الوقائع على نحو أو آخر ويبدو أن الحقيقة أشد تعقيداً من رأى كل منهما لأنها تجمع بينهما . فحقيقة الأمر أن تفكير طه النقدى ينطوى على نمط أو بنية، ولكن هذه البنية ذاتها تطورت بحيث أعطيت السيادة للذاتية فى نهاية المطاف . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نميز ثلاثة أطوار رئيسية فى تطور طه فى مجال النقد الأدبى ؛ ففى الطور الأول من التزام طه بالوضعية كانت كفة النقد الموضوعى هى الراجحة على نحو واضح . وذلك أن تفكيره حينذاك اتجه على نحو متزايد نحو الصرامة والعلموية، فانتقل كما رأينا من الموضوعية المفتوحة إلى الموضوعية النسقية . وصحيح أنه اعترف فى هذا الطور بأن عملية الإبداع تتضمن أيضا عوامل سيكولوجية، ولكنه رأى أن هذه العوامل امتداد للظروف الموضوعية .

وصحيح أيضًا أن ما كتبه (خاصة عن أبى العلاء) يتضمن عنصراً من الانطباعية، ولكن هذه الانطباعية المبكرة جنينية غير مكتملة ولا تكاد تكون واعية . وهى لا تظهر إلا على سبيل الاستدراك ، ولا يعبر عنها إلا بطريقة غنائية دون أن يكون لها سند نظرى باستثناء التزام ضمنى بفكرة المرصفى عن النقد بوصفه مرانًا للذوق . وفى تلك المرحلة ماكان طه ليقول إن الأعمال الأدبية انعكاس للحظات فى حياة المؤلف ، أو إن النقد انعكاس للحظات فى حياة الناقد .

ثم كان هناك طور ثان يمتد من سنة ١٩١٥ حتى أواخر العشرينيات ، وفى هذه الفترة عاد النمط المذكور إلى الظهور، لولا أنه يظهر فى هذه الحالة على شكل مركب أكثر توازنًا واستقراراً . فالعوامل الذاتية، وقد أدخلت فى هذا المركب كقوة أساسية فى فعل الإبداع، يفترض فيها أن تتعايش مع العوامل الموضوعية بحيث يقاوم كل منهما طغيان الآخر ويحد منه . وتلك هى فترة التركيب اللانسونى التى حاول طه عن طريقه أن يخفف من وضعيته الصارمة (أو موضوعيته النسقية) دون أن يقدم أى تنازلات ضخمة فيما يتعلق بالأمور الجوهرية .

وفى النهاية – أى فى سنة ١٩٣٦ – دخل التفكير النقدى لدى طه طوراً ثالثًا صارت فيه الكلمة العليا للنزعة الذاتية . وتلك هى الفترة التى أفلتت فيها انطباعية طه من قيود المركب اللانسونى ، وأدت إلى انكماش المشار إليه الموضوعى بحيث أصبح مجرد شيء لا يعرف، اللهم إلا لحظات متفرقة فى حياة المؤلف . وكان طه خلال تلك الفترة التى استمرت حتى آخر حياته يصدر أحيانًا أقوالاً تشى بالموضوعية بل ويمارس النقد الموضوعى، ولكن هذه المواقف كانت تتضاءل أمام أقوال وممارسات انطباعية أخرى . ويبدو أن الصيحة الانطباعية التى أطلقها طه فى سنة ١٩٣٦ كانت تعبيراً عن العجز أو علامة من علامات التعب النظرى . وبداية من تلك اللحظة فصاعداً لم يبذل طه أى محاولة للتوفيق بين العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية . ومن ثم كانت فكرة احتضار وضعيته احتضارا بطيئًا .

فلنسلم إذن بأن تفكير طه فى مجال النقد كان دائمًا متعدد الجوانب أو تلفيقيًا ، ولكن ينبغى أن نرى أن هذه النزعة التلفيقية قد تطورت واتخذت من ثم أشكالا

متعددة . ففى بادئ الأمر - أى فى الفترة المبكرة من نشاطه ككاتب - انصب التأكيد على الموضوعية فى حين كان الجانب الذاتى كامنًا على المستوى النظرى على الأقل ، ولم يعبر عنه إلا على نحو لا يكاد يثير الانتباه . وفى الفترة المتوسطة برز هذا الجانب وأفرد له مكان خاص وإن كان مقيداً فى إطار توازن لانسونى . واستمر هذا التوازن قائمًا لفترة حتى جاءت المرحلة الثالثة والأخيرة التى رفعت فيها القيود ، وماعت الحدود النظرية ، ومالت كفة الميزان نحو الانطباعية الجامحة .

ويتضح من ذلك أن البنية موضوع الحديث لم تبق ثابتة - كما يعتقد جابر عصفور - بل تطورت وفقًا للمؤثرات العاملة ولاهتمامات طه فى الفترة المعنية . فقد كانت الموضوعية المبكرة على طريقة تين مناسبة لحماس طه الشاب فى طلب الدقة والصرامة ولرغبته فى عقد صلات فكرية مباشرة مع فرنسا . وكان التوازن السائد فى الفترة المتصارعة يعكس أفول الوضعية ، وما نجم عن ذلك من سعى نحو الإصلاح أما المرحلة الأخيرة التى تميزت بالميوعة النظرية وطغيان الذاتية فقد كانت تتجاوب مع تأثير جول لومتر وسينوبوس . كما يتضح أن البنية التلفيقية لا تفسر شيئًا ، إذ إنها هى نفسها فى حاجة إلى تفسير ، وهى لا تفهم على أية حال إلا بالرجوع إلى تطور طه وخاصة من حيث التزامه بالوضعية .

* * *

وكثيرة هى الدروس التى يمكن استخلاصها من رحلة طه كما وصفت فى هذا الكتاب ، ولكن لنقتصر على النتائج الرئيسية فيما يتعلق بمحاولة طه الجمع والتوفيق بين ثقافتيه على أسس حداثية وإنسانية . ففيما يتعلق بالموضوع الأول، يمكننا أن نبدأ بإبراز الجوانب الإيجابية فى فكر طه . لقد استقى مقدماته ومبادئه الهادية من أساتذته، ولكنه فعل ذلك على نحو نقدى عندما يعنى النقد التحليل وإعادة البناء والتطويع . ومثال ذلك أنه اعتمد على نالينو إلى حد بعيد، ولكنه لم يتلق تعاليم هذا الأخير بوصفها مذهبًا نهائيًا ، وإنما سعى على نحو منظم إلى إبراز وتعميم افتراضات نالينو بعد أن كانت ضمنية أو مبثوثة دون وضوح . وبتلك الطريقة حاول أن يستحدث تاريخ الأدب العربى كموضوع قائم بذاته .

وعن طريق هذا المسعى استطاع طه أن يضمن لنفسه مكانًا بارزًا فى الفكر العربى الحديث بوصفه داعية لنوع فريد من أنواع الحداثة يقوم على امتلاك المناهج والإجراءات العلمية ، وعلى إحياء التراث والعودة إلى امتلاكه عن طريق الدراسة النقدية . وهو من هذه الناحية يختلف عن حداثيين مثل شبلى شميل وسلامه موسى؛ فقد اقتصرت جهودهما على الترويج لقضية العلم وتبسيط المعارف العلمية . وكان طه يتفق معهما على ضرورة استيراد هذه المعارف، ولكنه يركز على امتلاك القواعد والأدوات اللازمة للبحث .

ونظرًا لأنه اقتصر على مهمة إتقان المنهجيات المستوردة، فقد استطاع أن يحقق إنجازًا فريدًا فى تاريخ الثقافة العربية . فقد تمكن أولاً من أن يستحدث فى هذه الثقافة وعيًا منهجيًا كانت فى أشد الحاجة إليه . وهو إذن أول مفكر عربى فى العصر الحديث رفع مسألة المنهج إلى مستوى الوعى النظرى [(١)] ، وأعادها إلى ما يشبه مستواها عند ابن خلدون . وصحيح أن اطلاعه على المؤرخ العربى القديم قد سهل مهمته إلى حد بعيد ، ولكن لا بد أن يحمد له أنه أول عربى فى العصر الحديث يقرأ **المقدمة** من زاوية منهجية .[(٢)]

ويذكرنا بحثه عما هو أساسى وسعيه إلى مصادر الوضعية بالتعريف الذى وضعه فرتز رنجر للمذهب الحداثى بوصفه التمكن الواعى من تراث فكرى ما، وهو ما يتضمن عملية من **التوضيح** أو **الخروج إلى الوضوح** . فإذا طوعنا التعريف بحيث

(١) تقصى .Jack A. Crabbs Jr فى كتابه *The Writing of history in nineteenth - century Egypt.* A Study in national transformation (Cairo 1983) ظهور الكتابة التأريخية على النحو الغربى فى مؤلفين مثل مصطفى كامل (انظر ص ١٥٩) ، ولكن أحدًا من أولئك المؤلفين لم يدر حديثًا متواصلاً عن قضايا المنهج .

(٢) درس قراء **المقدمة** العرب فى القرن التاسع عشر ابن خلدون بطريقة انتقائية ، وذلك بغية استخلاص ما قد يقدمه من دروس عملية عن نهوض الحضارات وانحطاطها والمسائل الأخلاقية وشئون الإصلاح . انظر فهى جدعان ، **أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم الحديث** ، الطبعة ٢ (بيروت ١٩٨١) ، ص ٩٣ ، وانظر أيضًا :

Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs* (Paris 1983), ch. III

يتواءم مع حالة طه أمكن أن نقول إنه سعى إلى التمكن من المذهب الوضعى بوصفه أداة منهجية بدلاً من أن يقدم نسخة منه.(١)

ولا بد أن يذكر فى هذا الصدد أن مقالات طه فى "حياة الآداب" تعد رغم قلة نضجها أثرًا فريداً فى حياة طه الكاتب وفى الفكر العربى الحديث ؛ وذلك أنه يحاول فيها أن يبسط فى سلسلة من "المقدمات" المبادئ الأساسية لدراسة تاريخ الأدب العربى ، وذلك على غرار ما فعل ابن خلدون بالنسبة لتأسيس التاريخ كعلم قائم بذاته. وبذلك تقترب "حياة الآداب" غاية الاقتراب من أن تكون مقال طه فى المنهج . وليس ذلك بالإنجاز الهين إذا تذكرنا أن طه لم يكن فى تلك الفترة يعرف ديكارت .

ويضاف إلى ذلك – ثانيًا – أن اقتصاد طه فى الاهتمام بالمشكلات النظرية ، وقلة مبالاته بالنقاء النظرى قد مكناه من أن يدخر طاقته للدراسة الفعلية للأدب العربى ، وأن يؤدى هذه المهمة ببراعة فائقة تدعو إلى الإعجاب وعلى نطاق لم يسبق له مثيل . وقد استطاع إذن أن يكرس جهوده للمهمة الملحة ، وهى إنشاء تاريخ الأدب العربى كعلم قائم بذاته،(٢) وأن يكون ممتلئا بالنشاط فياضًا كثير التجارب والمغامرات فى اتجاهات مختلفة، وأن يصول ويجول فى عصور هذا التاريخ حتى يجعل منه حقيقة واقعة . فمن الناحية النظرية كانت جهود طه فى إنشاء هذا العلم انعكاسا متأخرًا لما أسميناه أفول الوضعية ، أى مرحلة التفتت ، ومحاولات التوفيق والتلفيق . ولكن لاينبغى أن ننسى أن طه، فى ظل هذا الأفول النظرى واللجوء إلى الصيغ التوفيقية والتلفيقية، قد بلغ أوج ازدهاره فى إنشاء ذلك المبحث من الناحية العملية . ففى الفترة التى نعنيها، من أوائل العشرينيات حتى أواخر الثلاثينيات، أنتج دراساته الكبرى فى تاريخ الأدب العربى على طول امتداده ونشر شباكه بحيث شملت ضجيج المجتمع العربى

(١) Fritz Ringer, *Fields of knowledge. French academic culture in comparative perspective, 1890 - 1920* (Cambridge 1992) , p. 8 .

(٢) لاشك أن نالينو كان هو الرائد فى هذا المجال ، ولكن طه هو الذى صاغ المبادئ المنهجية علي نحو صريح ووسع نطاق البحث بحيث يشمل كل عصور التاريخ العربى .

وعجيجه عبر ذلك التاريخ . وليس من المهم هنا أنه ترك ثغرة هنا وثغرة هناك ، أو أن أحكامه على هذا الشاعر أو ذاك كان يعوزها الإنصاف ، أو أنه لم يتعمق فى تحليل القصائد ؛ فتلك أمور تترك للأجيال التالية . أما مهمته هو فقد كانت رفع الأنقاض التى قال فى "حياة الآداب" إنها تقف حائلاً دون التراث الثقافى العربى، ونفض الغبار عن معالمه، وتهيئته للدراسة والتذوق، والتشجيع من أجل ذلك على اقتحام كل المجالات والموضوعات دون تنطع أو وجل .

ولكن مذهب طه فى الحداثة رغم كل مزاياه لا بد أن يكون مخيبًا للآمال من الناحية النظرية ، وذلك على وجه التحديد لأنه يعتمد اعتماداً كاملاً على منهجيات مستوردة لم يخطر له قط أن يتشكك فى صوابها . فهو بعد أن قرر أن مناهج التاريخ ينبغى أن تلتمس أساسًا فى الوضعية الفرنسية، اقتصر إسهامه فى الموضوع على استرجاع مختلف الحلول التى قدمها المذهب تباعًا (أى الموضوعية الصارمة والمركب اللانسونى والذاتية المتطرفة) ومعاناة احتضاره مرة أخرى . وهو عندما بلغ نهاية الطريق فى سنة ١٩٣٦ ووجد أن أيا من الحلول المجربة لم يعد مقبولاً لم ينتهز الفرصة ليعلن انهيار وضعيته وليبرز من ثم وجه الحاجة إلى انطلاقة منهجية جديدة. فإذا استثنيا تعبيره فى غير مبالاة عن التعب النظرى نراه يواصل العمل وكأن شيئا لم يحدث ، ولكن التوقف عند مثل تلك الأزمات والتمعن فيها واستيعاب جوانبها المختلفة هو الذى يمكن العقل البشرى من تحقيق اختراقاته الكبرى .

ولكن أسوأ ما فى حداثة طه هو أنها لا تعطى الثقافة العربية حقها الكامل من الإنصاف وهى التى تعمل على إحيائها ، وذلك أن افتراضها أن المناهج العلمية صناعة غربية صرف يقترن ضرورة بالفكرة التى مؤداها أن أفضل ما تفعله الثقافة العربية هو أن تجعل من نفسها موضوعًا تدرسه المناهج المستوردة ، وتستمد منه مادتها الغفل . وهى فكرة باطلة لا شك فى بطلانها . وقد وزعت الأدوار على هذا النحو الظالم منذ سنة ١٩١١، وتوطد التوزيع فيما بعد نتيجة لاعتناق آراء أخرى مثل الانتقادات الشاملة التى وجهها طه إلى المأثورات التأريخية العربية والسامية . وصحيح أنه خفف من هذه الآراء إن لم يتخل عنها فى الثلاثينيات عندما عقد الصلح

لآخر مرة بين الشرق والغرب ، ولكن هذا الرأى المتوازن ذاته لم ينجح - فى رأيى - فى علاج الضرر.

لقد كان ابن خلدون هو أهم وأوضح ضحية للحداثة على طريقة طه حسين ؛ فهو قد اتخذ من المؤرخ العربى موقفًا ملتبسًا بصفة منظمة . فبعد أن نقده فى كتاباته المبكرة لاقتصاره على الرواية الشفهية، استبعده فى الرسالة التى وضعها عنه فى باريس من نطاق مؤسسى وممارسى التاريخ والاجتماع العلميين . بيد أنه لا شك فى أن ابن خلدون قد لعب دورًا أساسيًا فى تكوين ما قدمه طه بوصفه الدراسة العلمية أو الحديثة لتاريخ الأدب العربى . خذ مثلاً الخطوة الأولى فى هذا المشروع ، أى قرار الباحث أن يتخلى عن التفسير بالرجوع إلى التسلسل السياسى ليلتمس التفسير على ضوء العوامل الاجتماعية والبيئية العميقة . وانظر أيضًا فى الافتراض القائل بأن "الأخلاق" أو "الآداب" السائدة تحتل مكانًا بارزًا بين هذه العوامل ، أو فى الافتراض الأعم الذى مؤداه أن هذه العوامل جميعًا ينبغى أن تدرس فى سياق أو إطار طريقة كاملة فى الحياة سواء كانت بدوية أو متحضرة . كل تلك المبادئ مستمدة من ابن خلدون .

وهى مستمدة من نالينو أيضًا ، ولكن نالينو لم يكن إلا ناقلاً نظرًا لأنه علم طه تاريخ الأدب العربى على أساس من هذه المبادئ . وهنا ينبغى أن نوضح نقطة هامة فيما يتعلق بمصادر نالينو ؛ وذلك أن بعض هذه المبادئ، مثل ضرورة تجاوز التسلسل السياسى التماسًا للعوامل الاجتماعية العميقة، لها جذور فى التراث الغربى . فقد بينا آنفًا كيف أن نالينو كان له موقف فى الخلاف العريق حول تاريخ الحضارة فى مقابل التاريخ السياسى، وأنه أيد الجانب الأول . كما أننا تحدثنا عن التاريخ وفقًا لنالينو بوصفه شكلاً من أشكال الوضعية المعتدلة . وكل هذا صحيح، ولكن ينبغى أن نضيف إلى ذلك الآن أن بعض هذه المبادئ ذو أصول مختلطة ترجع إلى مصادر غربية كما ترجع إلى ابن خلدون، بحيث يؤدى هذا الأخير دورًا مساندًا فيقدم للمستشرق الإيطالى مزيدا من التأكيد لما تلقاه من ثقافته الأوروبية .

غير أن هناك مبدأ بعينه ساهم فى تكوين مشروع نالينو ولا بد أنه كان مستمدًا من المؤرخ العربى ، وأعنى بذلك الافتراض المتعلق بضرورة الرجوع فى نهاية المطاف إلى طريقة العيش المتبعة فى الشعب المعنى . فذلك مبدأ خلدونى أصيل ، وهو بمثابة العمود الفقرى فى دراسة نالينو للشعراء العرب ، ولشعر الغزل العربى وفقًا لبيئات الشعراء ما بين بدوية أو حضرية . وما كان ليمكن إجراء هذه الدراسة دون الاعتماد على التحليلات المفصلة التى أجراها ابن خلدون للمجتمع العربى والتى تدور حول التفاعل بين سكنى الصحراء والاستقرار الحضرى، مع كل ما يقترن بطريقتى العيش من أحوال بيئية ، واقتصادية ، وسياسية ، وأخلاقية ، وفكرية . ومعنى ذلك أن نالينو عندما قرر أن يدرس تاريخ الأدب العربى بوصفه تاريخًا للحضارة العربية وجد فى **المقدمة** الوسيلة التى لا غنى عنها لدخول المجتمع العربى . ويمكننا أن نقول بعبارة أخرى إن ابن خلدون – وليس دوركايم أو أى مصدر أوروبى آخر – هو الذى فتح أبواب المجتمع العربى لنالينو ولطه أيضًا .

ومن الواضح أن ابن خلدون لم يكن مؤرخًا للآداب ، ولكن بعض المبادئ المنهجية التى وضعها للتاريخ أسهمت إسهامًا كبيرًا فى تكوين تاريخ الأدب العربى كما استهله نالينو ، وكما قدمه وعممه طه حسين . وما كان من الممكن قيام هذا التاريخ بوصفه "علمًا" بدون ذلك الإسهام . والأمر نفسه يصدق على كل ما كتب طه حسين فى تاريخ الأدب العربى بل وفى تاريخ الإسلام (عن الخلفاء الراشدين والفتنة الكبرى وانتقال الحكم إلى بنى أمية ، أو لنقل بلغة ابن خلدون انتقال الحكم من الخلافة إلى الملك) ،

ومع ذلك فقد قصر نالينو وقصر طه حسين فى تقدير ابن خلدون ، وهو تقصير صارخ فى حالة طه حسين نظرًا لأنه وقد درس على نالينو وقرأ ابن خلدون قراءة فاحصة فى نفس الوقت كان فى أفضل وضع ممكن لكى يدرك إسهام ابن خلدون فى الدراسة العلمية للأدب العربى وللتاريخ العربى .

ويعد أن قصر طه فى إدراك هذه الحقيقة فى كتاباته المبكرة أضاع فى باريس فرصة أخرى لإزالة الظلم ؛ وذلك أن طه وقد أكثر من الأمثلة التى تدل على أن المؤرخ العربى قد سبق المفكرين المحدثين فى مجالات متعددة، قد تفنن بكل ما لديه من حيلة

فى البرهنة على أن ابن خلدون لم يكن محدثًا ، ولم يكن علميًا فى المجال الأهم ، أى فيما يتعلق بالتاريخ وعلم الاجتماع ولولا حماسه بوصفه مناصرًا للحداثة والوضعية لدفعته بعض تلك الأمثلة إلى نتيجة مناقضة . خذ مثلاً ما لاحظ من تطابق بين ابن خلدون وكورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧) ؛ فهو يرى أن المؤرخ العربى يقرر وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب الذى يضع أساسه ، أما كورنو فإنه يقول: "إن نوع الحياة بدويًا كان أو حضريًا، قرويًا كان أو مدنيًا هو ما يميزها (أى الأنظمة السياسية) . والواقع أن الانتقال من نوع من الحياة إلى نوع آخر هو العلة الفاعلة لما يصيبها من التقلبات."[١]

ومن أوجه التطابق الأخرى التى لاحظها طه بين ابن خلدون وكورنو ما يتعلق بما اعتبره كلاهما القانون الذى يحكم ازدهار الحضارات واضمحلالها . وفى هذا الصدد ينقل طه عن كورنو ما يلى[٢]: "لقد لاحظ أقدم الفلاسفة هذا القانون وحاولوا تفسيره؛ فأخبرونا كيف يفسد كل نظام من الأنظمة ويفنى لكى يحل محله نظام آخر مقضى عليه كذلك بالفساد والهلاك . إن التطرف المحتوم فى استخدام السلطة المطلقة يدفع الناس إلى طلب الحرية؛ وفى أعقاب الحرية تأتى الإباحة التى يؤدى الإسراف فيها، وقد أصبح لا يطاق ، إلى دفع الشعوب إلى نشدان خلاصها فى التضحية بحريتها . وتتضاءل الأرستقراطية وتتركز حتى ينسى الناس خدمات الأجداد فلا نسمع بعد إلا برذائل الأحفاد أو بخيلائهم ، وعندئذ تهلك الأرستقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد طاغية . ويؤسس الأبطال دولا فيهيئ خلفاؤهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا فى الملذات التى يحملها الجاه والسلطان أسباب انحطاطها وخرابها .

(١) طه حسين ، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، م ك ، المجلد ٨ (بيروت ١٩٧٥) ، ص ١٢٥ . وفيما يتعلق بالنص المقتطف من كورنو انظر A.A. Cournot, *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* , *Oeuvres complètes*, vol.III , ed. Nelly Buyère (Pairs 1982) , p. 406 ولاحظ أننى نقحت ترجمة محمد عبد الله عنان على ضوء الأصل الفرنسى لكورنو .

(٢) النص التالى المقتطف من كورنو أطول من النص الذى يورده طه حسين ، ولاحظ أننى لم أتقيد بترجمة محمد عبد الله عنان .

ولا تنجو الشعوب كما لا ينجو رؤساؤهم من ذلك القانون الحتمي : فهم يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تجعلهم ثمار هذا النصر يركنون إلى الترف والرخاوة؛ وتصبح القوة التى سمت حينما دعت الحاجة إلى توحيد الجهود على عدو مشترك، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الغرور الناجم عنها، هى ذلك العدو المشترك الذى تتكاتف ضده كل الجهود . وبعد الحماسة التى كانت الأمة من الأمم تخوض بها غمار المشروعات الممكنة، يحل الفتور والاستسلام لظروف جديدة من شأنها أن تحيل تلك المشروعات إلى سراب . وتتكون دول كبيرة بأن تبتلع ما حولها من الدول الصغيرة الواحدة بعد الأخرى ، فإذا تمت عملية التكتل هذه ابتدأت عملية أخرى تسير فى الاتجاه المضاد: وذلك أن الاستياء من المركزية يفشو، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تعسف الولاة أو جور الضرائب؛ وتضعف الوطنية والروح الحربية، وتقصر يد الرئيس عن قمع الاعتداءات الخارجية والثورات الداخلية، وتنفصل عن الدولة كتل كبيرة منها لتتفتت بدورها حتى يصل الانقسام إلى نهايته ، وتبدأ عملية جديدة من إعادة البناء."[(١)]

وقد كان طه حسين محقًا عندما لاحظ أن أوجه التشابه الوثيق بين المؤرخ العربى والمفكر الغربى لافتة للنظر،[(٢)] ولكنه لم يستخلص النتائج التى تترتب على هذه الظاهرة . ومن ذلك أن التشابه فى هذه الحالة لا يمكن أن يكون وليد المصادفة ؛ فكل ما قاله كورنو حتى الآن عن توقف النظم السياسية على طريقة العيش (سواء أكانت حياة ترحل أم استقرار، ريفية أم حضرية)، وعن القانون الذى يحكم نهوض الدول وانهيارها (من تمركز للسلطة يتلوه التفكك لا محالة)، والآثار المدمرة للسلطة المطلقة والترف المسرف والضرائب الباهظة، والمصير الذى يلقاه الآباء المؤسسون لا محالة إذ يعقبهم أبناء مدللون منغمسون فى الملذات، وتحلل العصبية [القبلية] وما إلى ذلك -- كل ذلك بضاعة خلدونية صرف . وإذا كان كورنو ينسب هذه الآراء إلى "الفلاسفة القدامى" فليس ذلك إلا من قبيل التضليل الذى ما كان ينبغى أن يخفى على طه .

(١) انظر طه حسين ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ . وفيما يتعلق بالنص المقتطف من كورنو انظر كتابه المشار إليه أعلاه ، ص ٤٨٠ – ٤٨١ ، ولاحظ أن التأكيد يرد فى الأصل .

(٢) طه حسين ، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، ص ١٢٥ .

ولكن سطو كورنو - والسطو هنا هو الكلمة المناسبة - على ابن خلدون ليس هو أهم ما في الموضوع . فالأهم من ذلك أمر آخر خفي بدوره على طه، وهو أن الآراء التي أخذها كورنو ذات أهمية أساسية في مشروعه . فهو يحاول أن يقدم فلسفة للتاريخ تشرح - على غرار فلسفة كونت - تقدم العقل البشري عبر مختلف أشكال المعرفة أو العلوم، وإن كانت تسعى إلى تلافي مزالق النظر الفلسفي . ومعنى ذلك أنها فلسفة للتاريخ سببية الطابع ، أي أنها تعنى بعلل الحوادث بدلاً من أن تكون غائية تعنى بالغايات النهائية المزعومة للتقدم البشري .[١] وقد وجد كورنو من الضروري لكي يجري هذا البحث السببي أن يستبين في الواقع التاريخي نظاماً جوهرياً للوقائع يتعلق بـ"طبائع الأشياء" ويخضع للقوانين الضرورية - على خلاف ماهو ناجم عن المصادفة أو عرضي سطحي . ولكن هذه التفرقة بدورها تشي بأصلها الخلدوني الصميم إذا ما عبر عنها بدقة .

وذلك أن كورنو على غرار ابن خلدون يسوي ماهو عارض بالمستوى السياسي للأشياء، بينما يسوي ماهو جوهري بالمستوى الاجتماعي ؛ وهو ما يذكرنا إذن بنقد ابن خلدون لمن سبقه من المؤرخين الذين فاتهم من التاريخ "باطنه" أو "مادته" وقنعوا على نحو أو آخر بظاهر التاريخ الذي لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون.[٢]

والواقع أن ما يعنيه كورنو بـ"طبائع الأشياء" ليس سوى ما يسميه ابن خلدون "وقائع" و"طبائع" العمران .

ومن المثير للدهشة أن كورنو يطرح هذه الآراء في إطار "المقدمة" الأولى من بين ثمان "مقدمات" لفلسفة التاريخ التي يقترحها أو علم الأسباب التاريخية.[٣]

(١) A.A. Cournot,, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, Œuvres complètes, vol.* IV, ed. André Robinet (Paris 1973), p. 18 .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافي ، الطبعة الثالثة (القاهرة ١٩٧٩) ، المجلد ١ ، ص ٢٨٢ .

(٣) كورنو ، المرجع السابق ، ص ١٠ وما يليها .

ومن النتائج الأخرى التى كان ينبغى لطه حسين أن يستخلصها من مقارنته بين ابن خلدون وكورنو أن تعاليم هذا الأخير التى ضمنها فلسفته التاريخية شديدة القرب مما اعتبره علمياً، وذلك على الأقل لأنها شديدة القرب من علم الاجتماع الوضعى . ولهذه الأسباب كان بوجليه - الذى كان تابعًا لدوركايم ، والذى عرّف طه حسين بكورنو[١] - متعاطفًا بصفة عامة مع فلسفة التاريخ التى وضعها كورنو ورأى أنه من المناسب أن يستعين بآراء هذا الأخير فى تأييد جانب دوركايم فى الجدل القائم حول التاريخ السياسى فى مقابل تاريخ الحضارة (أو التاريخ المستند إلى علم الاجتماع).

وقد كان دوركايم نفسه قمينا بإبداء التعاطف مع أفكار كورنو وبالتالى مع أفكار ابن خلدون . وبعبارة أخرى نقول إن دوركايم كان قمينًا بأن يوافق على القضايا التالية التى طرحها المؤرخ العربى الكبير: (١) أنه يجب التحقق من صدق الروايات التاريخية أو كذبها بحسب تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع ("طبائع الأشياء")؛ و (٢) أن هذا الواقع ليس سياسيًا ، بل اجتماعى فى أساسه، وهو يشكل فئة متميزة من الوقائع؛ و (٣) أن الوقائع الاجتماعية إذ تتميز بطبيعة خاصة تخضع لقوانين ضرورية ، وأنها يجب أن تكون موضوعًا لعلم قائم بذاته .

ومما يترتب على المنطق الذى يرتكز عليه تفكير دوركايم أن فلسفة التاريخ التى قدمها ابن خلدون علمية أو تؤذن بظهور دراسة الاجتماع بوصفه علمًا نظرًا لأنها تتضمن القضايا السالف ذكرها . يقول دوركايم: "العلم لا يظهر إلا عندما يتجه العقل، وقد طرح جانبًا كل الاهتمامات العملية، إلى دراسة الأشياء لغير غرض سوى تصويرها . فهو يستطيع عندئذ، فى وقت لم تعد تتعجله فيه متطلبات الحياة، أن ينفق الوقت اللازم له ويحيط نفسه بكل الاحتياطات الضرورية لوقايته من الاقتراحات غير المعقولة . بيد أن هذا الفصل بين النظر والعمل يفترض دائمًا عقلية متقدمة نسبيًا ؛ وذلك أن الوصول إلى دراسة الوقائع دونما غرض سوى معرفة ما هى يقتضى من الإنسان أن يدرك أنها من نوع محدد دون غيره ، أى أنها ذات نحو ثابت فى الوجود،

(١) لاحظ أن استشهادات طه حسين بكورنو منقولة عن بوجليه ، انظر C.Bouglé, *Qu'es-ce que la sociol-ogie* (Paris 1907), p. 90 - 91 et 93 .

ذات طبيعة تنجم عنها علاقات ضرورية . ويعبارة أخرى نقول إن الإنسان ينبغى أن يكون قد توصل إلى فكرة القوانين..."[1]

وخلاصة القول هى إن بعض آراء ابن خلدون قد انتهت - دون أن تنسب إليه - إلى تاريخ الأدب العربى كما وضعه نالينو ، وإلى فلسفة التاريخ السببية كما وضعها كورنو، وأنها لقيت فى هذا القناع الأخير حظوة لدى بوجليه لأنها كانت تتفق على أنحاء متعددة مع ما كان يعد علميًا ووضعيًا . أما أن طه قد فاته أن يدرك ذلك، فإنما يرجع إلى أنه كان وضعيًا متطرفًا ومقسم الولاء . ولو أنه كان تابعًا خالص الولاء لدوركايم مثل بوجليه لأدرك أهمية ابن خلدون للفكر العلمى الحديث . ولكنه كان واقعًا أيضًا تحت تأثير سينوبوس الذى كان يرى أن كل فلسفات التاريخ ، وجميع التعميمات التاريخية ، تنم عن التفكير النظرى الميتافيزيقى . وهو بدلاً من أن يبرز الجوانب الإيجابية فى فكر ابن خلدون رأى أن يقرأه على نحو انتقائى بهدف التقاط ما هو سلبى وفقاً لأستاذيه الوضعيين كل على حدة . ونظرًا لأن الحداثة تعنى هذا النوع من التصميم على التماس المناهج العلمية فى الغرب دون سواه، ولأنها عجزت بالتالى عن إنصاف ابن خلدون، فإنها وسيلة معيبة لإحياء الإمكانيات النظرية للثقافة العربية .

والواقع أن الأمر لا يقتصر على ابن خلدون دون غيره . فمن الملاحظ بصفة عامة أن طه فى بحثه عن المنهج التاريخى والنقدى الصحيح يستعين إلى حد ما بأفكار إسلامية لا شك فيها . ولكن النتيجة النهائية للبحث تنطوى على إخفاء هذ الدور، وتغليب الجانب الغربى . ومثال ذلك أن مؤلف "حياة الخنساء" (١٩١٥) يستعين إلى حد ما بالمنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل، وهو يعترف بذلك صراحة . ولكن هذا الإسهام الإسلامى ما يلبث أن يختفى وتعطى الصدارة لمنهج سينوبوس فى النقد الباطنى للأمانة والدقة . وشبيه بذلك ما نراه فى جبرية طه كما عبر عنها فى ذكرى **أبى العلاء** (١٩١٤) ؛ فهذه الجبرية - كما تدل التسمية وكما رأى طه بحق - تتضمن عناصر إسلامية كلامية على وجه التحديد ، ولكنه لا يستخلص من ذلك النتيجة التى لا مفر

(١) Emile Durkheim, " La sociologie en France au XIII siècle ", *Revue bleu*, Tome XIII (1990), p. 609 - 613, p. 610

منهـا، وهى أن مـا يقـدمـه على أنه منهج علمى حـديث قـد دخلت فى تكوينه عناصـر إسـلامية . وقد نسلم بأنه كان ينبغى لطه فى انطلاقه نحو مزيد من الالتزام بالنزعة العلمية أن يخلص جبريته من طابعها الدينى لكى ينتهى إلى المفهوم العلمى الحديث، أو الحتمية كما وجدها لدى تين أو فى الوضعية الفرنسية . ولكن ذلك لا يعنى التسليم بافتراضه أن الإسهام الإسلامى فى الدراسة العلمية للأدب العربى كان يقتصر على تقديم المادة الخام للعقل الأوروبى الذى يشكلها وينظمها .

أما فيما يتعلق بمذهب طه حسين فى الإنسانية فإنه يعيبه نقص مشابه؛ وهو أمر لا ينبغى أن يثير الدهشة ، لأن هذا المذهب وثيق الصلة بالاتجاه الحداثى لدى طه . وذلك أولاً لأن آراء طه الإنسانية امتداد لمذهبه الحداثى نظراً لأنها تضيف إلى الثقافة الغربية أبعادها القديمة من يونانية ورومانية . وثانياً، لأن إنسانية طه بوصفها تأكيداً لوحدة العالم وعالمية بعض القيم محاولة لرأب الصدوع التى نتجت عن الحداثة بين الشـرق والغـرب . وثالثـاً، لأن هذه المحـاولة إذ تبـرز مـا هو مـشـتـرك بين الجـانبين تستهدف استرضاء الجانب الذى ينبغى تحديثه ونصرة قضية التحديث . وعلى ضوء هذه الروابط الوثيقة بين الحداثة والإنسانية لدى طه نستطيع أن نرى أن مذهبه فى الإنسانية يعجز – على طريقته – عن إنصاف الثقافة العربية .

يصـدق هـذا بصـفـة خـاصـة على إنسـانيـة طه فى أوائل العشـرينيات (الفـتـرة الممتدة من ١٩١٩ إلى ١٩٢٥) ؛ فـهى ترتكز على نظرة مـتـحـيـزة إلى العـلاقـات بين الشرق والغرب ، وذلك أن طه كان يفترض عندئذ أن وحدة العالم قد فرضـها ، عن طريق الفتح أحيـانًا، الجـانب الغربى العـقـلانى المحب للحرية على جانب شـرقى يخضع للدين والطغيـان السيـاسى . ولم يكن لهذا الجانب من العـالم – وفقًا لهذه النظرة – من خيار سوى إلقاء السلاح ، وقبول السيطرة الغربية عن طيب خاطر . وقد انتهى طه نفسه إلى إدراك أوجه القصور فى هذا الرأى وحاول أن يعدل الكفة فى أواخر الثلاثينيات .

فهو فى **مستقبل الثقافة فى مصر** (١٩٣٨) يصور وحدة العالم على أساس علاقات الأخذ والعطاء التى امتدت منذ زمن سحيق عبر البحر المتوسط فيما بين

أوروبا من ناحية وبين مصر وحضارات الشرق الأدنى من ناحية أخرى . وسوف نتجه بتعليقاتنا منذ الآن إلى هذه الصورة المنقحة المتأخرة من النزعة الإنسانية وفقًا لطه .

فهو مصيب عندما يؤكد أن العلاقات التى تصل بلدان الشرق الأدنى كانت دومًا أوثق من العلاقات التى تربط هذه البلدان بالشرق الأقصى . وهو أيضًا محق عندما يبرز - جريًا على سنة فاليرى - النقاط المشتركة بين جانبى البحر المتوسط . بل ولقد يقال إن اتجاهات مصر المتوسطية والشرق أوسطية ستظل على أهمية فائقة فى المستقبل . وقد يكون من الصحيح أن يقال إن مصر تستطيع أو ينبغى أن تستكشف الآن آفاقًا جديدة فى اتجاه الشرق ، فتعقد صلات وثيقة مع البلدان الآسيوية مثل الهند والصين واليابان ، ولكن لا يقل عن ذلك صدقًا أن يقال إن اهتمام مصر بأوروبا والشرق الأدنى ينبغى أن يظل سائدًا، وذلك على الأقل لأسباب تاريخية وجغرافية .

ولكننا وقد سلمنا بكل ذلك لا ينبغى أن نساير طه إلى آخر الشوط فنغفل مثله أوجه الخلاف والصراع بين جانبى المتوسط . فالصلات الوثيقة العريقة مع أوروبا لم تزل قط جميع الخلافات والنزاعات . كلا ولا يمكن لقيام هذه الصلات ووجود النقاط المشتركة أن يكون ضمانًا على أن الوفاق سيسود فى المستقبل ؛ فالاتفاق النظرى على الأمور الأساسية أو التى تعد كذلك لم يكن فى يوم من الأيام ضمانًا للوفاق بين الأطراف المعنية . وذلك أن الفرق فى نطاق الدين الواحد والأحزاب السياسية التى تشترك فى نفس الأيديولوجيا ومدارس الفكر التى تعمل من أجل نفس الغايات مشهورة بخصوماتها الضارية حول تفاصيل دقيقة أو مسائل تتعلق بموضع التأكيد ، والحروب بين الإخوة هى فى بعض الأحيان أسوأ وأقسى صور الصراع .

إن العناصر المشتركة التى يجدها طه بين الثقافة الغربية وثقافة الشرق الأدنى توهم بالوفاق والوحدة لا لشىء إلا لأنه توصل إليها نتيجة لعملية من التحليل الاختزالى الذى يجردها من الظروف التاريخية . فإذا نظرنا إلى هذه العناصر فى سياقها ، وجدنا أنها كانت موضوعًا لتفسيرات مختلفة بل ومتضاربة فى بعض الأحيان .

والواقع أن طه إذ يسرف فى تأكيد ما هو مشترك والتقليل من أهمية الفروق بين الجانبين لا يدع مجالاً كبيراً لإبراز هوية مصر . ورغم أن تأكيد هذه الهوية "الأبديه" هو الخطوة الأولى فى نظريته الإنسانية المتأخرة، فإن الخطوات التالية – بما فى ذلك الزعم بأن مصر كانت دائمًا جزءًا من أوروبا – تنحو نحو إبطال مفعول ذلك التأكيد . وهو ما يوحى بأن هذه الخطوة الأولى قد اتخذت أساسًا لفصل مصر عن أصولها الإسلامية العربية بحيث يسهل إعادة وضعها فى أوروبا .

ولقد يقال إن هذا الانطباع زائف ، وإن ما يعنيه طه فى المقام الأول ليس هو إلحاق مصر بالغرب وإنما هو تأكيد حاجة مصر إلى توخى أهداف مرغوب فيها مثل العقلانية والديمقراطية بل والإيمان الدينى (بعد التوفيق بينه وبين العقل).[1] ولكننا ينبغى حتى بعد إعادة صياغة الفكرة على هذا النحو أن نضع نصب أعيننا دائمًا أن توخى مثل هذه المثل العليا المشتركة لا يجوز أن يستبعد إمكان الخلاف والنزاع بل وضرورتهما ؛ فبدون ترك هذا الهامش للخلاف لا يبدو من الواضح كيف يمكن لمصر أن تؤكد هويتها .

ومن المؤكد أن طه المؤرخ ما كانت لتغيب عنه الصراعات العريقة المتجددة على السيطرة فى البحر المتوسط ، وما كان له أن يغفل عن أن مصر ينبغى أن تدافع عن مصالحها فى وجه مخططات الغرب الطموحة المتواصلة فى المنطقة . ولكن الاعتراف بهذه الحقائق لم يكن مدرجًا فى صميم رؤيته الإنسانية؛ فهى رؤية مفرطة فى ذهنيتها ومثاليتها بحيث لا يمكنها مراعاة تعقيدات التاريخ وتشابك الأفكار مع اعتبارات القوة . ومثال ذلك أنه أحب فرنسا حبًا أنساه أنها لم تكن امتدادا أو تجسيمًا حديثًا لليونان القديمة . ورغم أنه كان على علم مؤكد بالحروب الاستعمارية الفرنسية فى ظل الجمهورية الثالثة،[2] فإنه كان يفترض أن الفكر الفرنسى فى تلك الفترة يمكن فصله فصلا كاملا عن مظاهر القوة تلك .

(١) للاطلاع على تفسير ثاقب ينحو هذا النحو فى تعاطفه مع إنسانية طه حسين انظر بهاء طاهر ، « نحن والغرب فى أدب طه حسين » ، فى **أبناء رفاعة** (القاهرة ١٩٩٣) ، ٨٦ – ١٤٩ .

(٢) انظر طه حسين ، « صرعى الحضارة » ، فى **فصول فى الأدب والنقد** ، م ك ، المجلد ٥ ، ص ٥٣٤ – ٥٥١ ، ص ٥٤٧ .

ولقد كانت آراؤه التبسيطية مشروطة إلى حد ما بالظروف السياسية التى كتب فى ظلها **مستقبل الثقافة فى مصر** ؛ وذلك أن توقيع المعاهدة الإنجليزية المصرية (١٩٣٦) واتفاقية مونترو (١٩٣٧) كان إيذانًا بالنسبة لطه صاحب الاتجاه السياسى المعتدل بحلول عصر جديد يمكن لمصر فيه أن تتطلع إلى الانضمام إلى مجتمع الأمم المتحضرة المستقلة.[1] وهو لم يكن على وعى بالأخطار المحدقة التى ستتعرض لها مصر والشرق الأدنى نتيجة لأشكال جديدة من التدخل والسيطرة الأجنبيين . ولم يحدث إلا فيما بعد، عقب إنشاء دولة إسرائيل فى سنة ١٩٤٨ والعدوان الثلاثى فى سنة ١٩٥٦، أن اتضحت الصورة وكشفت عن دمامتها . ومن الملاحظ فى الوقت الحاضر أن فكرة ثقافة البحر المتوسط، وقد أعادها الطرف الأقوى إلى الحياة، تلقى تأييدًا متزايدًا فى الغرب ، ولكن ثمة شعورًا فى العالم العربى أن هذه الدعوة ليست إلا الغطاء الحلو لقرص الدواء المر .

وينبغى للعالم العربى الآن أن يتخذ من الغرب موقفًا أقرب إلى الواقعية ، وأكثر تحليًا بروح النقد . فلا غنى لمصر ولا للعالم العربى عن استقبال علوم الغرب وثقافته، ولكن لا ينبغى أن يكون لديهما أى أوهام عن وجود وفاق أساسى مع أوروبا . فكل القضايا التى ينطوى عليها هذا الحوار الثقافى لا بد أن تحل فى إطار من النضال، على أن يراعى أن شيئًا كائنًا ما كان لا يمكن أن يؤخذ بناء على مجرد الثقة ، ولا بد لكل شيء – بما فى ذلك العقلانية والمناهج العلمية – أن يكون من حيث المبدأ موضوعًا للنقاش ؛ وذلك أن المعايير التى تحدد ما هو عقلانى أو علمى لا تتمتع إلا باستقرار نسبى أو صحة نسبية . ومن المعروف أن لعقلانية الغرب وإنسانيته أوجه قصورهما وجوانبهما المظلمة . وليس من الممكن تحديث العالم العربى حقًا إلا عندما يشارك فى إنتاج المعارف وإنتاج الأدوات اللازمة لتحصيلها ؛ وهى عملية تقتضى فى نفس الوقت حشد كل الموارد المناسبة التى ينطوى عليها تراثه كما تقتضى فرض طابعه .

(١) طه حسين ، **مستقبل الثقافة فى مصر** ، م ك ، المجلد ٩ ، ١٩٧٣ ، ص ٧.

وقد يرد طه على ذلك فيقول إن السعى إلى هذه المطامح ينبغى أن تسبقه فترة من التعلم يتعين فيها على مصر أن تقنع بامتلاك ناصية المنهجيات الغربية . ولكن هذا النهج التدريجى المعقول - وإن كان ضرورياً من الناحية العملية - لا يمكن أن يقبل كهدف طويل الأجل لبرنامج للتحديث، دعك من أن يقبل كنظرية عن وحدة العالم . ويصدق هذا بصفة خاصة بالنظر إلى أن الأجيال الشابة من المثقفين العرب، بما فيهم المؤيدون لمضاعفة الحوار مع أوروبا، يتخذون موقفًا ناقدًا من الغرب ، ويدركون أن المناهج المستوردة لا يمكن أن تقبل بحسب قيمتها الظاهرة أو أن تجمّع بطريقة تلفيقية صرف .

ملحـــق

تقرير ماســينيون عن اتجاهات الأفكار الفلسفية فى البلاد الناطقة بالعربية

تقديم

فيما يلى ترجمة للتقرير الذى كتبه لويس ماسينيون عن الفترة التى قضاها محاضراً فى الجامعة المصرية (٢٥ نوفمبر ١٩١٢ – ٢٤ أبريل ١٩١٣)، وهو تقرير لم ينشر من قبل ولم يزل نصه الأصلى الفرنسى مخطوطًا ، وقد تفضل الفقيد دانييل ماسينيون فأذن لى بترجمته ونشره باللغة العربية . ويتألف النص الأصلى الذى حصلت منه على نسخة فوتوغرافية من ١٤ صفحة مطبوعة على الآلة الكاتبة، بالإضافة إلى صفحة الغلاف التى كتب عليها بخط اليد اسم المؤلف وعنوان التقرير. وفى نهاية التقرير ترد بالفرنسية عبارة : « باريس، ٤ يوليه » ١٩١٣، كما يرد توقيع ماسينيون . كما يتضمن النص بعض التصويبات التى كتبت بخط اليد ، وإن لم يكن من الواضح ما إذا كانت من عمل ماسينيون . ويجدر أن أذكر فى هذا الصدد أن تأكيد الكلمات أو العبارات بوضع خط تحتها هو بدوره من عمل المؤلف، فى حين أن جميع الحواشى من عملى .

وقد حرصت فى الترجمة على أن أستخدم بقدر الإمكان نفس الألفاظ العربية التى استخدمها ماسينيون تعبيراً عن الاصطلاحات الفلسفية العربية فى محاضراته (التى كان يلقيها بالعربية) . ولما كانت الصورة الفوتوغرافية التى فى حوزتى ليست واضحة فى جميع المواضع ، فقد لجأت أحيانًا إلى التخمين فى قراءة الكلمات المعنية . وفى مثل هذه المواضع نبهت إلى عنصر الشك بإدراج علامة استفهام بين معقوفتين ، كما أضفت فى بعض الحالات كلمة أو أكثر بين معقوفتين طلبًا لمزيد من الفائدة .

والواقع أن لتقرير ماسينيون قيمة كبيرة من الناحية التاريخية، نظراً لما يحتويه من معلومات مفصلة دقيقة لا تقتصر على محاضراته ، بل تشمل حالة تعليم الفلسفة فى مؤسسات التعليم المصرية، بما فى ذلك الجامعة المصرية والأزهر ودار العلوم، فى أوائل القرن العشرين . كما يتضمن التقرير معلومات شيقة عن كتّاب منسيين فى مجال التأليف الفلسفى أو الفكرى . وهى إذن لا غنى عنها لمن يريد أن يؤرخ للحياة الفكرية فى مصر فى ذلك العصر . ومن اللافت للنظر أن ماسينيون لم يفته أن يلاحظ بين المستمعين إلى محاضراته طالبًا فذًا هو "الشيخ" طه حسين كما يسميه، وتشهد ملاحظاته فى هذا الصدد على ثاقب بصره كما تشهد على نبوغ "الشيخ" المبكر .

ع . ص . م .

ماسينيون (ل .)

تقرير عن بعثة لدراسة اتجاهات الأفكار الفلسفية في البلاد الناطقة باللغة العربية

فيما يلي ملخص لكل ما اضطلعت به من عمل في القاهرة (مصر) في غضون الفترة الممتدة من ١٩١٢ إلى ١٩١٣ أثناء المهمة التي أوفدتني فيها وزارة المعارف العمومية من أجل دراسة اتجاهات الافكار الفلسفية في البلاد الناطقة باللغة العربية، وذلك بوصفي محاضراً في تاريخ المذاهب الفلسفية بالجامعة المصرية (عقد لإلقاء محاضرات من ١٠ نوفمبر ١٩١٢ حتى ١٠ يونيه ١٩١٣) ، وهو المقرر الدراسي الذي تفضلت إدارة العلاقات الخارجية الفرنسية بدعمه ماديا ومعنويا أثناء السنة الدراسية .

القسم الأول - السمات العامة للاتجاهات الفلسفية الراهنة في البلاد الناطقة باللغة العربية

يبدو للوهلة الأولى أن هناك أوجه شبه لافتة للنظر بالحركة الفلسفية الغربية في اللغة اللاتينية في بداية عصر النهضة . ففي كل مكان تقريباً ثمة حركة نشطة لدراسة ونشر مخطوطات الفلاسفة القدامى مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد . وهناك محاولة يبذلها الكتاب المعاصرون لصياغة مفاهيمهم من حيث الشكل والأسلوب وفقًا لهذه النماذج الكبرى .

ولكن تظهر الخلافات عند إلقاء النظرة الفاحصة . فالعرب ليسوا هم الذين اضطلعوا من تلقاء أنفسهم بهذا الجهد الرامي إلى بعث الحضارة القديمة عن طريق المطبعة، وذلك أن معظم طبعاتهم الجديدة للفلاسفة [القدامى] تقتصر على تزييف الطبعات "الأولى" التي أعدها مستعربون أوربيون .

يضاف إلى ذلك أن اللغة العربية الفصحى بالنسبة للشرق المعاصر بعيدة كل البعد عن أن تكون لغة ميتة موت اللاتينية بالنسبة لعصر النهضة. ففى الصحف الرئيسية وفى التعليم وأقوال المتعلمين وأحاديثهم تظل العربية الفصحى هى اللغة المستخدمة بصفة عامة وإن كانت مشوهة إلى حد ما . وهى على أية حال اللغة التى كان على أن أتعلمها فى القاهرة وفى بغداد لكى أتابع الأحاديث التى تدور فى أوساط المتعلمين وأتذوق ما تعده أفضل العقول المسلمة المذاق الحقيقى الباقى للتراث العربى .

ويترتب على ذلك أن أهم مسألتين بالنسبة لمستقبل الحركة الفلسفية العربية هما ما يلى :

(أ) هل يستطيع الفكر العربى أن يكبر تحت وصاية العلم الأوروبى وهل يمكنه عندما بلوغ فترة النضج أن يتحرر منها ويصبح غنيًا بالمؤلفات الأصيلة ؟

(ب) هل اللغة العربية أداة مرنة بما يكفى لتمكين الناطقين بها من تحقيق تطور فلسفى جديد ؟

وللإجابة عن هذين السؤالين حاولت أن ألخص أدناه: (ثانيًا) خبراتى الشخصية مع الطلاب والمستمعين الذين حضروا دروسى بالجامعة المصرية؛ و(ثالثًا) التجارب التى حاولت اكتسابها فى غير ذلك من مراكز التعليم المصرية مثل الأزهر ودار العلوم ودار الدعوة والإرشاد ؛ و(رابعا) الوضع الحالى للمؤلفات المطبوعة سواء أكانت نصوصا قديمة أم مؤلفات جديدة .

والصفحات التالية تخص القاهرة أساسًا ، وذلك أن القاهرة – بحكم وضعها الجغرافى المركزى والحرية الثقافية التى تتمتع بها – ما زالت هى المركز الحقيقى للحركة الفلسفية فى اللغة العربية . و تكفى بعض الملاحظات فى نهاية القسم الثالث لبيان ما يجرى فى الوقت الراهن فى الأماكن الأخرى من أجل بعث الفلسفة فى اللغة العربية .

القسم الثانى - الجامعة المصرية

تقدم المقررات فى الجامعة المصرية للطلاب المقيدين وفقًا للوائح والمستمعين غير المقيدين ، وجميعهم من العرب والمسلمين . ومن المرجو أن تقرر الحكومة المصرية الاعتراف بأن الموظفين الذين يحصلون على شهادات نتيجة لامتحانات آخر العام يحق لهم أن يحظوا بوضع خاص . ونظرًا لأن المفاوضات التى بدأت فى هذا الموضوع بين الجامعة ووزارة المعارف العمومية ما زالت معلقة ، فإن عدد الطلاب المقيدين منخفض إلى حد كبير . أما المقرر الذى أدرّسه - وهو من المقررات التى يحضرها بانتظام أكبر عدد من الطلاب هذا الشتاء - فقد بلغ متوسط عدد الحضور فيه حوالى العشرين (حيث بلغ أعلى رقم ٥٠ و ٢٦ بينما كان أدناها ١٣) . وإنه لمن المهم أن توضع مكتبة الجامعة فور استكمال الفهرس تحت تصرف الطلاب لكى يجدوا فيها بعد طول انتظار موئلا للدراسات التى لابد منها للنهضة الثقافية المرجوة .

ومنذ إنشاء الجامعة لم يضطلع بتدريس مقرر تاريخ المذاهب الفلسفية إلا أستاذ واحد، وكان إيطاليًا وهو الدكتور سانتلانا . وقد اختار موضوع "الصلات بين المدارس الفلسفية اليونانية والفرق الإسلامية" . غير أن دروسه التى كان يحررها ويتمرن على إلقائها مقدمًا لم تكن فى حقيقة الأمر إلا ترجمة لمقرر شديد التبحر ألقى [من قبل] على جمهور إيطالى من ذوى الثقافة النقدية الأوروبية الكاملة . و لما كنت قد أعطيت حرية الاختيار، فقد بدا لى أننى ينبغى أن أختار موضوعى على نحو مختلف وأن أطبق منهجًا مختلفًا تمامًا .

أولاً من حيث الموضوع : إذ كيف يمكن شرح مختلف المذاهب الفلسفية شرحا مفصلا أمام جمهور لعله يجهل حتى مبادئ المفردات الفلسفية ؟ والواقع أن الطلاب والمستمعين كانوا ينقسمون إلى فئتين متساويتين من حيث العدد هما :

(أ) الطلاب الذين تخرجوا من المدارس الحكومية والمطلعون على معظم الأفكار العصرية ولكنهم لم يتعلموا مناهجنا إلا على نحو سطحى ، والأسوأ من ذلك أنهم قد تلقوا هذا الإعداد الفكرى بلغة أجنبية هى الإنجليزية دون أن

تتاح لهم أى فرصة لتنمية معرفتهم بالعربية عن طريق التفكير بلغتهم الأصلية، وأنهم بالتالى عاجزون تماماً عن التفكير على نحو أصيل . إذ يبدو من المستحيل تقريباً (كقاعدة عامة) ابتكار أى شىء بلغة مستعارة وبأداة مصطنعة، وذلك أن تلك الأداة لن تسمح أبداً للطاقات الكامنة فى أعماق الشخصية بأن تؤدى دورها بنفس المرونة التى تتوافر للغة الأصلية .

(ب) الطلاب الذين تخرجوا من جامعة الأزهر الدينية والذين يجهلون أفكارنا ومناهجنا تماماً ولكنهم يتمتعون بالميزة الكبرى وهى أنهم تعلموا التفكير بلغتهم الأصلية : أى العربية . فلماذا كتب عليهم – واأسفاه ! – أن تنتهى التمرينات المنطقية التى فرضت عليهم طيلة سنين إلى مماحكة لفظية شكلية فى معظم الحالات ، إلى ترديد ببغاوى لا صلة له بالواقع ؟ ومع ذلك فإن هذه الفئة من الطلاب ، إذا افترضنا أن أفرادها يتساوون فى الذكاء مع أفراد الفئة الأخرى ، أحرى بأن تنتج لنا كتّاباً يمتازون بالأصالة . وصحيح أن الفئة الأولى تزود الإدارة الإنجليزية بموظفين كيّسين قادرين على أن يعرضوا أفكار العصر ونظرياته بلباقة وأن يحاكوا عن غير وعى وبموهبة جديرة بالإعجاب الاتجاهات الفكرية للطائفة الغالبة (فالمسلمون الهنود من ذوى الثقافة العربية خبراء متميزون فى هذه اللعبة) . ولكن الفئة الثانية – وهى الوحيدة التى تعلمت التفكير بلغتها – هى وحدها التى يحتمل يوماً ما أن يظهر فيها فلاسفة . وذلك ما يثبته بوضوح تاريخ السنوات الأخيرة بظهور جمال الدين الأفغانى والشيخ [محمد] عبده . ومما سرّى عنى أننى وجدت بين طلابنا عقلاً من المرتبة الأولى، كفيفا صاحب بصيرة ثاقبة، هو الشيخ طه حسين . وكان من قبل طالبا فى الأزهر، وقد أسهم فى **الجريدة** بمقالات أساسية رفيعة المستوى .

وإزاء هذا الجمهور كان واجبى محدداً تماماً: أن أحادثهم أولاً وأتعرف عليهم وأدخل معهم فى علاقة حقيقية وأحاول التفاهم معهم بالعربية؛ ولهذا ينبغى :

(١) أن أتخلى عن الدروس المقروءة التى تكتب ويجرى التمرن على إلقائها مقدما، وأن أستعيض عنها بمحاضرات أقدمها بلغة الحديث دون أن أتحرز ، كما يتحرز المعلمون العرب ، من توجيه الالتفاتة المفاجئة إلى أفضل الطلاب حتى أوقظ انتباه الجميع؛ وذلك لكى أتعلم معهم التفكير والتدبر على نحو جماعى وبطريقة منظمة فى موضوعات منسقة ، متيحًا لهم أن يروا فى تغير الإيقاع واللهجة ، بل وفيما يعترى العبارة من تردد وتعثر ، عمل الفكر الذى ينظم نفسه بنفسه والجهد الذى يبذله إذ يسعى فى نفس الوقت إلى امتلاك ناصية الأفكار المنشودة والألفاظ المعبرة عنها .

(٢) أن أتخلى عن طريقة العرض التى تجرى وفقًا للتسلسل الزمنى والمناطق الجغرافية وتنتقل دون هوادة من فرقة إلى أخرى ومن علم من أعلام الرجال إلى علم آخر ؛ فتلك طريقة وثائقية ولاشك أنها مفيدة فى حالة الكتابة ولكنها جافة لاحياة فيها إذا استخدمت فى محاضرات تلقى حقيقة بلغة الحديث . وأن أتخير أرضًا صلبة هى المصطلحات : أى سلسلة الألفاظ المجردة التى تترجم بالعربية حصيلتنا البشرية الصغيرة من الأفكار العامة، وبذلك يحتفظ المرء لنفسه خلال المناقشة بشىء محدد وثابت هو السلسلة النقدية المؤلفة من الألفاظ التى سكتها اللغة العربية واستقرت عليها بصفة نهائية وصارت تحمل صورة مازالت معروفة متداولة من ماليزيا إلى المغرب . وأن أقدّر مع المستمعين ما لكل من هذه المفردات العربية من قيمة حقيقية بأن أتتبع فى المعجم أصولها الشعبية، وتخصيصها لأفكار مترجمة عن اليونانية، ومدلولاتها عند مختلف الفلاسفة العرب ، ثم انتقالاتها فى نهاية المطاف إلى اللغات [الأوروبية] الحديثة عن طريق لاتينية العصور الوسطى .

قائمة المحاضرات[1]

العنوان: تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية

أولاً – **مقدمات تمهيدية** : عن المنهج المتبع (نشرت الترجمة الفرنسية فى Revue du *(Monde Musulman, t. XXI).*

ثانيًا – مراجع الموضوع

دراسة الألفاظ الدالة على الأفكار العامة:

ثالثًا – سادسًا : " " المستخدمة فى: المنطق : الكليات – المقولات – الأحكام – القياس.

سابعًا – عاشرًا : " " المستخدمة فى: الرياضيات : العدد – الحساب – الفضاء والدهر[2] – النسبة والضروب[3] .

حادى عشر– رابع عشر: " " المستخدمة فى: علم الطبيعيات والكيمياء : الطبيعة ، العلية ، القانون – المادة والصورة والقوة – الذرة ، الوحدة – العالم .

خامس عشر– ثامن عشر : " " المستخدمة فى : علم الحياة : الحياة – العضو ، التناسل – النوع ، التطور – الغريزة .

تاسع عشر– ثانى و عشرين : " " المستخدمة فى علم النفس : الإحساس، الفكر، الإرادة – الفهم والعقل – النطق والكلام (أصل اللغات) – الحب .

(١) نشرت هذه المحاضرات فى صورة كتاب : لويس ماسينيون ، **محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية** ، تحقيق زينب الخضيرى (القاهرة ١٩٨٣).

(٢) « الفضاء » و« الدهر » حسب تعبير ماسينيون (انظر نفس المصدر ، ص ٤١) أى المكان والزمان على التوالى .

(٣) « الضروب » (نفس المصدر ، ص ٤٦) هى الإيقاع .

ثالث وعشرين – سادس وعشرين: " " المستخدمة فى : علم الاجتماع : الأخلاق – العقد و العدالة – الأمة والدولة – فلسفة التاريخ .

سابع وعشرين – ثلاثين: " " المستخدمة فى: الإلهيات[١] : الإله – الوجود ، الوحدة ، وحدة الوجود – الحق والدين – علم الأديان .

حادى وثلاثين – إجمال : الدور الخاص الذى تؤديه اللغة العربية فى العالم، نحوها و قيمتها كطريقة للتعبير عن الفكر الفلسفى .

ثانى وثلاثين – خامس وثلاثين : السمات المميزة للغة الفلسفية العربية منظوراً إليها فى آثارها: أ) العلوم وترتيبها – ب) رؤوس المسائل والمذاهب الرئيسية (جدول بحسب التسلسل الزمنى) .

سادس وثلاثين – مسألة اللغة الدارجة : هل ستصبح أداة صالحة للاستخدام فى التفكير الفلسفى .

سابع وثلاثين– تاسع وثلاثين: الظروف الراهنة لنهضة فلسفية عربية: أ) المفهوم السائد للعلم والفلسفة؛ الترجمات العربية الحديثة؛ ب) الحالة الراهنة للثقافة العامة فى المراكز العربية (توزيعها على خارطة العالم : الصحافة ، الجمعيات العلمية ، الجامعات)؛ ج) المهمة المنوطة باللغة العربية فى العالم .

أربعين – الخاتمة . البحث عن الحق؛ قاعدة استخدام المصطلح الفلسفى – التاريخ والشهود – إمكانية التوصل إلى يقين جماعى .

ويقع النص العربى لهده المحاضرات – والذى تكرم الطالب توفيق أفندى مرعشلى بطبعه على الآلة الكاتبة ووقعت عليه للمستمعين – فى مجموعة تتكون من ١١٠ صفحة من القطع الكبير تتلوها ثلاثة فهارس (الصفحات ١١١ – ١٢٣) : فهرس للمحاضرات وجدول لأسماء الأعلام (٣٢٨ أوروبيًا ٢٣٥ عربيًا)

(١) يقول ماسينيون « الإلهيات » (نفس المصدر ، ص ١٢٧ وما يليها) قاصداً الميتافيزيقا (كما يسميها بالفرنسية) أو ما بعد الطبيعة .

وجدول للاصطلاحات الفلسفية التى ورد ذكرها (٤٠٢ اصطلاحًا أوروبيًا و ٥٩٦ اصطلاحًا عربيًا) . والجدول الأخير بمثابة مكنز حقيقى للاصطلاحات الفلسفية العربية يتضمن ٩٩٨ مادة .

و قد أمكن ملاحظة النتائج التى تمخض عنها المقرر فى امتحانات نهاية السنة (١٩ أبريل ١٩١٣؛ هيئة الممتحنين : السيد ماسينيون ، الشيخ طنطاوى ، الشيخ المهدى) . وقد تضمن برنامج الامتحان :

أ) المسائل التالية :

١ – اصطلاحات المنطق : المقولات العشر .

٢ – اصطلاحات الرياضيات : فكرة العدد .

٣ – اصطلاحات الكيمياء : فكرة الذرة .

٤ – اصطلاحات علم الحياة : فكرة الحياة .

٥ – اصطلاحات علم الحياة : فكرة النوع .

٦ – اصطلاحات علم الحياة : فكرة الغريزة .

٧ – اصطلاحات علم النفس : أصل اللغات .

٨ – اصطلاحات علم الاجتماع : فكرة الأخلاق .

٩ – اصطلاحات علم الاجتماع : فلسفة التاريخ .

١٠– اصطلاحات الإلهيات : المناقضات [١]

١١– اصطلاحات الإلهيات : وحدة الوجود عند ابن عربى .

١٢ – اصطلاحات الإلهيات : علم الأديان .

(١) يسميها ماسينيون « مناقضات العقل المجرد » (لدى كانط) (نفس المصدر ، ص ١٣٩) ؛ ويسميها مراد وهبه (**المعجم الفلسفي** ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٧٠٨) « نقائض » .

(ب) تفسير النصوص التالية (اختيارى) :

١- الغزالى : **المنقذ** ، الصفحات ١٠ - ٢٠ (الفلاسفة) :

٢- الغزالى : **إحياء** ، المجلد الأول ، الباب الثالث[١] ، الصفحات ٤٣ - ٤٩ : (تطور المفردات الفنية) .

٣ - ابن رشد : **ما بعد الطبيعة**[٢] ، ص ٧ (الجوهر).

٤ - ابن تيمية : وحدة الوجود[٣] (فى الألوسى ، **جلاء العينين**[٤]، ط، ١٢٩٨، ص ٥٤ - ٦١) .

٥ - ابن خلدون : **المقدمة** (الفصل الخاص بالمنطق)،

وبصفة عامة حفظ الطلاب الممتحنون مذكراتهم عن ظهر قلب، وذلك بفضل تلك القدرة المثيرة للإعجاب التى يتمتع بها الشرقيون . فلما قوطعوا وطلب إليهم أن يشرحوا بان ضعفهم البالغ بصدد الأسئلة ٢ و٤ و٥ و٩ التى تنصب على مبادىء العلوم التى لم يدرسوها ، بينما كانوا شديدى الدقة بصدد الأسئلة ١ و٦ و٧ التى عرضت عرضًا وافيًا فى التعليم العربى القديم . إلا أن طالبًا بلا نظير هو الشيخ طه حسين قدم عن السؤال ١٠ شرحًا بلغ فيه غاية الدقة فى التعبير لمناقضات العقل المجرد وفقا لكانط . وكان السؤال ١١ يتناول فى تاريخ الأديان نقطة خلافية كادت تثير تضارب الآراء بين أعضاء لجنة الامتحان؛ فاتفقت الآراء على استبعادها . ولنفس الأسباب استبعد الشرح الاختيارى للنصوص لما قد يثيره التفسير من تضارب فى الآراء .

(١) يقول ماسينيون فى النص الفرنسى « الفقرة ٣ » ؛ فلعله يقصد الباب الثالث من كتاب العلم فى **إحياء علوم الدين** ، ففيه فقرة عنوانها « بيان ما بذل من ألفاظ العلوم ».

(٢) ارجح الظن أن الكتاب المقصود لابن رشد هو **تلخيص ما بعد الطبيعة** [لأرسطو] .

(٣) فيما يتعلق بموقف ابن تيمية من مذهب وحدة الوجود انظر لويس ماسينيون ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٤) يقصد ماسينيون نعمان خير الدين أبو البركات الألوسى (١٨٣٦ - ١٨٩٣) الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن تيمية بعنوان **جلاء العينين فى المحاكمة بين الأحمدين** .

القسم الثالث

أما فى الازهر– وهو الجامعة الدينية العتيقة التى ستبلغ الألف عام من عمرها عما قريب – فإن تعليم الفلسفة لم تتغير أساليبه على أى نحو ملموس ، وذلك رغم الإصلاح العميق الذى أدخلته الحكومة الإنجليزية على نظامه التأسيسى فى العام الماضى، وهى التى ما كانت لتأسف على زعزعته استناداً إلى هذه الذريعة . وكان بوسعى أن ألاحظ ذلك بنفسى وأن أكتشف أن الأسلوب القديم فى التدريس ما زال يمارسه أحد أساتذة المنطق، وهو الشيخ الدسوقى . وكان هذا الأسلوب يقتضى تلاوة الكتاب المدرسى كاملاً عن ظهر قلب على التلاميذ الذين يقرءونه – بما فى ذلك المتن والحاشية والتقرير– ومزج هذه التلاوة بتعليقات شديدة الإيجاز تنصب فى كثير من الأحيان على الشكل أكثر مما تنصب على معنى المقدمات . أما بالنسبة لأقسام الفلسفة الأخرى التى زاد فيها تغلغل التأثير الأوروبى فإن اختفاء الأسلوب القديم لم يؤد إلا إلى عدم الاتساق ، كما أن ادعاء بعض الأساتذة اتباع نوع من التوفيق التحديثى قد جعلهم يتقبلون فى الأطر القديمة لتعريفاتهم ودون أن يطرف لهم جفن مبادىء غربية من شأنها أن تدمرها (قارن فى **علم النفس** لمحمد شريف عرضه للثنائية الإنسانية) . يضاف إلى كل ذلك أن هناك نقصا فى الدروس التى لا غنى عنها فى التربية الفكرية للنخبة .

أما فى مدرسة إعداد المعلمين ، أو ما يسمى دار العلوم فى الناصرية، فإننا نجد تعليماً يفتخر به المصريون عن حق لما يتوخاه من جهد لإحياء أفضل نثر عربى، وهو تقليد للجاحظ فولتير العرب ، نثر واضح مفعم بالحيوية والنشاط مجرد من الزخارف الزائفة ومن الجناس والسجع . ولكن التعليم الفلسفى لا يجرى على نحو منسق فى دار العلوم . وإنا لنجد فى الكتيبات العديدة التى كتبها أساتذتها بحماس شديد وخصوبة كبيرة ميلاً يخلو من الحذر إلى ما تتضمنه المذاهب التوفيقية والثيوسوفية الأوروبية من أكثر العناصر شبهة فى نظر العقل .

غير أن أكثر المؤسسات [التعليمية] إثارة للاهتمام فى القاهرة هى دار الدعوة والإرشاد التى أسسها منذ عامين الشيخ رشيد رضا، وهو سورى من طرابلس وتلميذ

لمحمد عبده ؛ فنحن نجد فيها أولا تدريباً تربوياً يتميز بالاتساق والتجانس ويتجه على نحو واضح إلى هدف محدد هو تقديم تعليم عملى وعصرى . والواقع أن هؤلاء الطلاب يراد لهم أن يكوّنوا النواة: ١) لجماعة من وعاظ المساجد الذين يعملون على تجديد الإسلام على الصعيد المحلى ، و٢) لجماعة من الدعاة الذين ينقلون الرسالة الإسلامية إلى الخارج .

كما أن التوحيد والشريعة كما يدرّسان هناك قد أخليا (ربما أكثر من اللازم) من المقدمات التمهيدية الفلسفية والمماحكات المذهبية التى يغرم بها الأزهر، وخلّصا من كل ما قد يخل بالدفاع المباشرعن الدين . ويؤدى حماس رشيد رضا فى اتباع ابن تيمية وإصلاحه الظاهرى إلى استبعاد كل نزعة صوفية نظرية (أو يردها إلى حد أدنى من الزهد الذى لايتعارض فى شىء مع العمل المباشر الملح) . وفى معية رشيد رضا نجد الدكتور توفيق صدقى ، وهو طبيب على درجة عالية من الأصالة الفكرية، فهو يسعى إلى تسخير أحدث نتائج النقد الإنجيلى لتمجيد النبى وإلى أن يؤسس نزعة حداثية إسلامية، وذلك بأن ينطلق النص الذى جاء به القرآن بصرف النظر عن التفاسير القديمة بكل ما يعلمنا إياه العلم اليوم بوصفه الحق .

أما فى خارج مصر فينبغى التنويه بالمركز الفكرى الهندوسى الكبير فى عليكره (جامعة سيد أحمد خان حيث تأسست مؤخراً رابطة "خدام الكعبة"، وهى رابطة للعمل النضالى على صعيد العالم الإسلامى) والتجمعات الجاوية و"دار الفنون" فى القسطنطينية . ويجدر بالذكر أن نشاط الأساتذة السوريين لم يتح له بعد أن ينتشر بحرية فى وطنهم .

القسم الرابع

وبناء على الحالة الراهنة للأعمال الفلسفية المطبوعة باللغة العربية - سواء أكانت نشراً لنصوص قديمة أم طباعة لمؤلفات جديدة - فإن من الممكن استخلاص النتائج التالية :

(١) قليلة هى دور النشر التى تنسق مطبوعاتها توخيًا لغاية محددة . فدار الدعوة تنشر بصفة منظمة فى مجلة المنار التابعة لها الأعمال القديمة لابن تيمية وتطبع الأعمال الجديدة التى تصدر عن نفس المنطلق، وذلك مثل الكتاب الذى ألفه السلاّمى بعنوان **غاية الأمانى فى الرد على النبهانى**[1]، وهو فقيه سورى معاصر ذو نزعات صوفية. وينوى أحمد زكى باشا نشر الأعمال التى مازالت مخطوطة للجاحظ وأبى حيان. أما الناشر الكردى [؟] فيواصل نشر الفلاسفة القدامى مثل ابن رشد والغزالى (الذى نشر له هذا العام **مقاصد الفلاسفة**) . أما فيما يتعلق بالمؤلفات الأصيلة المعاصرة فى مجال الفكر الفلسفى فيكفى أن نذكر المقالات التطورية للدكتور شبلى شميل ، وهو مسيحى ، والدكتور توفيق صدقى والشيخ جميل الزهاوى وهما مسلمان . بل إن هذا الأخير قد ذهب إلى أن اللهجات العربية الدارجة كما تستخدم اليوم يمكن أن تتطور لتصبح لغات حقيقية للتعبيرعن الفكر الفلسفى ، وهى نظرية تنطوى على مخاطر(انظر المحاضرة السادسة والثلاثين) .

خاتمة

إن التجربة العملية لتدريس المقرر الذى عرضته أعلاه وعالجته بأكمله فى ٤٠ محاضرة بداية من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ أبريل ١٩١٣ قد بينت كل ما يمكن توقعه من جمهور عربى مسلم يستمع إلى دروس فى تاريخ المذاهب الفلسفية . فثمة انتباه مستمر مفعم بالاحترام إزاء كل عمل مجرد من أعمال العقل؛ وافتتان بالفلسفة اليونانية لايخلو من سذاجة رغم دلالته؛ واستعداد كبير للعمل الفكرى المشترك وقدر من العجز عن العمل المنفرد .

وقد خصصت صحيفة **الشعب** التابعة للحزب الوطنى – التى اعتقدت أن من واجبها أن تهاجم الجامعة المصرية – عددها الصادر فى ٢٨ ربيع الثانى (٣١ مارس

(١) يسميه ماسينيون بالفرنسية " refutation d'al-Nabhani " . ولكنه يشير إلى الكتاب بعنوانه العربى فى كتابه المذكور سابقًا ، ص ١٨٢ .

١٩١٣) لنقد محاضراتى . وأعلنت أن دراسة الاصطلاحات الفلسفية المستعارة من العلوم لا تفيد إلا بعد دراسة عميقة لكل من هذه العلوم ، وإن لا حظت أن تجربة المحاضر فى "إلقاء" المحاضرات دون قراءتها قد نجحت فى نظر الجمهور الذى قدر "بيان" المحاضر (وقد حضر هذه المحاضرات مراراً صاحب السعادة شفيق باشا نائب رئيس مجلس الجامعة) . وأعرب الناقد عن أسفه لأن المحاضر قد أطلع الطلاب بسرعة ولكن بوضوح على الانتقادات السديدة التى وجهت إلى بعض تعريفات الاصطلاحات الفلسفية كما قررها أصلاً الغزالى أو ابن رشد أو ابن عربى أو روسو أو دارون .

ومحال أن يكون هناك لوم أحب إلى نفس المحاضر من هذا اللوم . فقد أكد لديه أن المهمة التى جاء للتعاون فى أدائها ضرورية فى البلاد العربية، وذلك أن الطلاب العرب منذ أمد بعيد قد تعودوا عن طريق تعلم الكتب التى يحفظونها عن ظهر قلب أن يتقبلوا قضايا من أشد القضايا تناقضاً فى تجاور فج وتعريفات من أشد التعريفات تعارضاً . فهى تجمع مثلاً فى مجال الإلهيات بين ذرية الأشعرى ومشائية ابن سينا، وفى مجال الأخلاق بين وحدة الوجود الصوفية لدى ابن عربى وبين الزهد التقليدى البسيط لدى ابن تيمية . فقد ناضلت هذه ضد تلك، وما زالت هذه منذ ذلك الحين هى النقيض المنطقى لتلك . وقد آن الأوان لأن نفهم ذلك وأن نكف عن تدريس مثل هذه التوفيقية التى تخلو من الاتساق تحت قناع التقاليد. كما آن الأوان لكى يتعلم الطلاب وزن حدود هذه القضايا المتضاربة والمقارنة بينها من حيث مبناها وتنسيقها وتحديد علاقاتها ونتائجها حتى عندما يضفى عليها كل شىء ضمان الأسماء الشهيرة وسلطتها، وحتى لو انتهى ذلك بهم إلى أن يختاروا لاستعمال عقولهم تعريفاً واحداً من بين كل التعريفات المتناقضة المقترحة لتلك الحدود، وحتى لو اضطرهم ذلك إلى أن يكفوا عن "تحميل" الكلمة الواحدة كل المعانى المتعارضة التى نسبت لها عبر العصور والمذاهب . فتلك عملية لا تختلف عن هزيمة تستهدف إخفاء الافتقار إلى المنهج وإعطاء كل شخص الحق فى مناقضة نفسه مع مراعاة العرف اللغوى .

الببليوجرافيا

اختصارات مستخدمة فيما يلى :

م ك = المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين (بيروت: دار الكتاب اللبنانى) .

EI[2] *Encyclopaedia of Islam, new edn.*

JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*

مؤلفات لطه حسين

(أ) باللغة العربية

(ترد الإشارة إلى معظم مؤلفات طه حسين كما نشرت فى م ك، والتى هى أبعد ما تكون عن الكمال الذى يوحى به العنوان. وقد رتبت المؤلفات التالية بحسب التسلسل الزمنى للطبعات الأولى. وفى الحالات التى استخدمت فيها طبعات أخرى قدمت معلومات إضافية عن المجلد الذى ترد فيه من م ك)

طه حسين، "النقد حقيقته . أثره فى الأمم . شروطه ومضار الغلو فيه"، **البيان**، ١٩١١ (تاريخ الطبع خلال السنة المذكورة غير مؤكد"، ص ٢٧٧ – ٢٨٣ .

... ، "نقد صاحب الهلال" ١، **الهداية**، يونيه – يوليه ١٩١١، ص ٤٤٧ – ٤٦٢ .

... ، "نقد صاحب الهلال" ٢، **الهداية**، أغسطس – سبتمبر ١٩١١، ص ٦٠١ – ٦٢٦.

... ،"رد على رد"، نفس المصدر، ٦٣٢ - ٦٣٩ .

... ، "نقد صاحب الهلال" ٣، **الهداية**، أكتوبر- نوفمبر ١٩١١، ص ٨١٢ - ٨١٣ .

... ،"هل تسترد اللغة مجدها القديم؟"، نفس المصدر، ص ٧٦١ - ٨٠٣ .

... ، "حياة الآداب" ١، **الجريدة**، ١٥ يناير ١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٢، **الجريدة**، ١٩ يناير ١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٣، **الجريدة**، ٢١ يناير ١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٤، **الجريدة** ، ٢٦ يناير١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٥، **الجريدة**، ٢٩ يناير ١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٧، **الجريدة**، ٧ فبراير١٩١٤ .

... ، "حياة الآداب" ٨، **الجريدة**، ٢٨فبراير ١٩١٤

... ، "حياة الآداب" ٩، **الجريدة**، ٨ مارس ١٩١٤(*) .

... ، "شعراؤنا والرثاء"، **الجريدة**، ١٠ فبراير ١٩١٤ .

... ، **ذكرى أبي العلاء** (القاهرة ١٩١٥)؛ الطبعة الثالثة: **تجديد ذكرى أبي العلاء** (القاهرة ١٩٣٠) ؛ م ك، المجلد ١٠، ١٩٧٤ .

... ، "حياة الخنساء" ١، **السفور**، ١٢ نوفمبر ١٩١٥، ص ٢- ٣ .

... ، "حياة الخنساء" ٢، **السفور**، ١٩ نوفمبر ١٩١٥، ص ٢- ٣ .

... ، **آلهة اليونان**، تحقيق محمد حسين جبره (القاهرة ١٩١٩) .

(*) « حياة الآداب » ٦ لم تنشر .

... ، **نظام الأثينيين لأرسطاليس** (القاهرة ١٩٢١)؛ م ك، المجلد ٨ ، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.

... ، "القدماء والمحدثون؛ أبو نواس"، **السياسة**، ٢٣ يناير ١٩٢٣، فى **حديث الأربعاء**؛ فى م ك، المجلد ٢، الطبعة ٣، ١٩٧٤، ص ٣٦١ - ٣٧٠ .

... ، "القدماء والمحدثون"، **السياسة**، ٢١ يناير ١٩٢٣، فى **حديث الأربعاء**؛ فى م ك، المجلد ٢، ١٩٧٤، ص ٣٧١ - ٣٧٧ .

... ،، **قادة الفكر** (القاهرة ١٩٢٥)؛ فى م ك، المجلد ٨، الطبعة ٢، ١٩٧٥ .

... ،، **حديث الأربعاء** ١ (القاهرة ١٩٢٥).

... ،، **حديث الأربعاء** ٢ (القاهرة ١٩٢٦).

... ،، **حديث الأربعاء** ٣ (القاهرة ١٩٤٥).

أعيد طبعها جميعا فى م ك، المجلد ٢، الطبعة ٢ ، ١٩٧٤ .

... ، **فى الشعر الجاهلى** (القاهرة ١٩٢٦).

... ، **فى الأدب الجاهلى** (القاهرة ١٩٢٧).

... ،، "بول كازانوفا"، **السياسة الأسبوعية**، ٢٧ مارس ١٩٢٦، ص ٩- ١٠ .

... ،، "العلم والدين"، **السياسة الأسبوعية**، ١٧ يوليو ١٩٢٦، ص ٥ .

... ،، "بين العلم والدين"، سلسلة مقالات نشرت فى **الحديث**، فبراير- مايو ١٩٢٧؛ أعيد طبعها فى **من بعيد**، فى م ك، المجلد ٢، ص ١٥١ - ١٨٢

... ،، **الأيام** ١ (القاهرة ١٩٢٩).

... ،، **الأيام** ٢ (القاهرة ١٩٤٠).

... ،، **الأيام** ٣ (بيروت ١٩٦٧).

أعيد طبعها جميعا فى م ك، المجلد ١، ١٩٨٠ .

....، **على هامش السيرة ١** (القاهرة ١٩٣٣).

....، **على هامش السيرة ٢** (القاهرة ١٩٣٣).

....، **على هامش السيرة ٣** (القاهرة ١٩٣٧).

أعيد طبعها جميعا فى م ك، المجلد ٣، ١٩٨١ .

....، **حافظ وشوقى** (القاهرة ١٩٣٣)؛ م ك، المجلد ١٢ ، ١٩٧٤ .

....، فى الصيف (القاهرة ١٩٣٣)؛ أعيد طبعه (بيروت ١٩٨١).

....، "محمد عبده"، **الوادى** ، ١١ يوليه ١٩٣٤ .

....، "الفيلسوف تين"، **الجهاد**، ١ مارس ١٩٣٥ .

....، من بعيد (القاهرة ١٩٣٥)؛ م ك، المجلد ١٢، ١٩٧٤ .

....، "فى السفينة" فى **من بعيد**، فى م ك، المجلد ١٢، ١٩٧٤، ص ١٣ – ٢٠ .

....، "فى الطريق"، نفس المصدر، ص ١٠٧ – ١١٥ .

....، **مع المتنبى** ، مجلدان (القاهرة ١٩٣٦)؛ م ك، المجلد ٦ ، ١٩٨١ .

....، **مستقبل الثقافة فى مصر** (القاهرة ١٩٣٨)؛ م ك، المجلد ٩، ١٩٧٣ .

....، **مع أبى العلاء فى سجنه** (القاهرة ١٩٣٩)؛ م ك، المجلد ١٠، ١٩٧٤ .

....، "مع أدبائنا المعاصرين"، **الثقافة**، ٣ و ١٧ يناير ١٩٣٩؛ فى **فصول فى الأدب والنقد**، فى م ك، المجلد ٥، ١٩٧٣، ص ٣٣٩ – ٣٤٦ .

....، "رجعة أبى العلاء للأستاذ عباس محمود العقاد"، **الثقافة**، ١٧ يناير ١٩٣٩ ، فى **فصول فى الأدب والنقد**، فى م ك، المجلد ٥، ص ٣٥٦ – ٣٦٢ .

....، "صرعى الحضارة"، سلسلة من ثلاث مقالات، **الثقافة**، ٩و١٦ يوليه و ٦ أغسطس ١٩٤٠، على التوالى؛ فى **فصول فى الأدب والنقد**، فى م ك، المجلد ٥، ص ٥٣٥ – ٥٥١ .

....، "**كتاب السياسة لأرسطاليس**، ترجمة أحمد لطفى السيد"، **الكاتب المصرى**، ديسمبر ١٩٤٧؛ فى **مقالات عرض ونقد**، فى م ك، المجلد ١٦، ١٩٨١، ص ٢٣٤ - ٢٤٠ .

....، "من مشكلات أدبنا الحديث"، **الجمهورية**، ١١ ديسمبر ١٩٥٣؛ فى **خصام ونقد**، فى م ك، المجلد ١١، ١٩٧٤، ص ٥٤٠ - ٥٥٢ .

....، "الأدب والحياة"، **الجمهورية**، ١٨ ديسمبر ١٩٥٣، نفس المصدر، ص ٥٥٣ -٥٦٣ .

....، "الأدب والحيـاة أيضا"، **الجمهورية**، ٢٥ ديسمبر ١٩٥٣، نفس المصدر، ص ٥٦٤ - ٥٧٤ .

....، "الحياة فى سبيل الأدب"، نفس المصدر، ص ٦٠٠ - ٦١٣ .

....، "يونانى فلا يقرأ"، **الجمهورية**، ٥ مارس ١٩٥٤؛ فى **خصام ونقد**، م ك، المجلد ١١، ١٩٧٤، ص ٥٨٧ - ٥٩٩ .

....، **خصام ونقد** (بيروت ١٩٥٥)؛ م ك، المجلد ١١ ، ١٩٧٤ .

....، "مرآة الغريبة"، نفس المصدر، ٥٣٥ - ٥٣٩

....، **أحاديث** (بيروت ١٩٥٧)؛ م ك، المجلد ١٢ ، ١٩٧٤ .

....، "مصطفى عبدالرازق كما عرفته"، مقدمة لكتاب **من آثار مصطفى عبدالرازق**، تحقيق على عبدالرازق (القاهرة ١٩٥٧)؛ فى **كتب ومؤلفون**، فى م ك، المجلد ١٦، ص ١٩٨١، ص ٤٣ - ٥١ .

....، "إنو لتمان"، **المجلة**، ديسمبر ١٩٥٨، ص ١١ - ١٤ .

....، **مرآة الإسلام** (القاهرة ١٩٥٩)؛ م ك، المجلد ٧ ، ١٩٧٥

....، "فى درس الأدب وتاريخه"، **الأدب**، أبريل ١٩٥٩، ص ١٢ - ١٤ .

....، "أستاذى وصديقى لويس ماسينيون"، فى ذكرى: **لويس ماسينيون** (القاهرة ١٩٦٣)، ص ٢٧ - ٣٠ .

.... "المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد"، **مجلة مجمع اللغة العربية**، المجلد ١٨ (١٩٦٥)، ص ١١٣ - ١١٦ .

.... ، **كتب ومؤلفون** (بيروت ١٩٨٠) ؛ م ك ، المجلد ١٦ ، ١٩٨١ .

.... **مقالات عرض ونقد**، فى نفس المصدر.

.... "أدبنا الحديث ما له وما عليه"، فى نفس المصدر.

(ب) ترجمات وتقارير

....., Taha Hussein, *Le livre des jours*, tr. Jean Lecerf et Gaston Viet (Paris 1974)

(الترجمة الفرنسية للأيام ١ و٢. تقديم أندريه جيد)

....., "-visita a Rome di Taha Husein Bey", *Oriente Moderno*, XXX (1950) ,p. 100 - 101

(تقرير عن كلمة ألقاها طه حسين بالفرنسية عن "ماهى العربية الكلاسيكية؟". النص الكامل للكلمة لم ينشر)

....., Taha Hussein, *Au délà du Nil*, ed. Jacque Berque (Paris (1977)

(منتخبات من كتابات طه حسين مترجمة إلى الفرنسية تحت إشراف جاك بيرك)

......., *Adib ou l'aventure occidentale*, tr. Amina et Moënis Taha-Hussein (Paris 1988)

(الترجمة الفرنسية لـ أديب. تقديم فيليب كاردينال)

طه حسين **من الشاطئ الآخر. كتابات طه حسين الفرنسية**، ترجمة وتحقيق عبدالرشيد الصادق محمودى (بيروت ١٩٩٠)؛ الطبعة ٢، مزيدة ومنقحة (القاهرة ١٩٧٧).

مؤلفات عن طه حسين وما يتصل بذلك من موضوعات

(أ) بالعربية

إبراهيم، ساميه حسن، **الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور** (القاهرة ١٩٨٥).

ابن خلدون، **المقدمة**، ٣ مجلدات، تحقيق على عبدالواحد وافى (القاهرة ١٩٧٩).

أبو الأنوار، محمد، **الحوار الأدبى حول الشعر**، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٨٧).

أمين، عثمان، **رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده** (القاهرة ١٩٦٥).

بدوى ، عبد الرحمن (إشراف)، **إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين** (القاهرة ١٩٦٢).

– **موسوعة المستشرقين** (بيروت ١٩٨٤).

البستانى، سليمان (ترجمة)، **إلياذة هوميروس**، مجلدان (بيروت، بدون تاريخ).

بوحسن، أحمد، **الخطاب النقدى عند طه حسين** (بيروت ١٩٨٥).

ثروت، عبدالخالق، خطبة ألقاها فى احتفال افتتاح الجامعة المصرية، **المقتطف**، المجلد ٣٤ (١٩٢٩)، ص ١٣٨ – ١٤٠ .

جابريللى ، فرانشيسكو، "طه حسين الناقد"، فى **طه حسين كما يعرفه كتاب عصره** (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ)، ص ١٦٣ – ١٨٠ .

جاويش، عبدالعزيز، **الإسلام دين الفطرة والحرية** (القاهرة ١٩٨٣).

جدعان، فهمى ، **أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى** الحديث، الطبعة ٢ (بيروت ١٩٨١).

جمعه، محمد لطفى ، **الشهاب الراصد**، ٤ مجلدات (القاهرة ١٩٢٦).

الجمنى ، عمر مقداد، "ملامح من الرؤية التاريخية عند طه حسين"، **الحياة الثقافية**، العدد ٥٥، ١٩٩٠، ص ٢٥ – ٣٢ .

الجميعى، عبد المنعم الدسوقى ، **الجامعة المصرية والمجتمع، ١٩٠٨ – ١٩٤٠** (القاهرة ١٩٨٣).

الجندى ، أنور، "صفحات مجهولة من حياة طه حسين، ١٩٠٨ – ١٩١٦"، **فى طه حسين كما يعرفه كتاب عصره** (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ).

جويدى ، إغناسيو، **محاضرات فى أدبيات الجغرافيا والتاريخ واللغة عند العرب**، مجلة الجامعة المصرية (القاهرة، بدون تاريخ).

الحمصى ، قسطاكى، **منهل الوراد فى علم الانتقاد**، ٣ مجلدات (القاهرة ١٩٠٧).

الدسوقى ، عبدالعزيز، **تطور النقد العربى الحديث فى مصر** (القاهرة ١٩٧٧).

دوركهايم، إميل، **فى تقسيم العمل الاجتماعى**، ترجمة حافظ الجمالى (بيروت ١٩٨٢).

دياب، عبد الحى ، **التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد** (القاهرة ١٩٦٨).

رزق، يونان لبيب، **الأحزاب السياسية فى مصر** (القاهرة ١٩٨٤).

رضا، محمد رشيد ، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مجلدان (القاهرة ١٩٣٣).

زكى ، أحمد، خطبة ألقاها فى حفل افتتاح الجامعة المصرية، **المقتطف**، المجلد ٢٤ (١٩٠٩)، ص١٤١ – ١٤٥ .

زيدان، جرجى **تاريخ آداب اللغة العربية**، مع مقدمة بقلم شوقى ضيف، ٤ مجلدات (القاهرة، بدون تاريخ).

...،"رد على انتقاد"، **الهداية**، أغسطس– سبتمبر ١٩١١، ص ٦٢٤ – ٦٣١

سانتلانا، دافيد، **المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى** ، تحقيق محمد جلال شرف (بيروت ١٩٨١).

سعفان، كامل، **أمين الخولى فى مناهج تجديده** (القاهرة ١٩٨٢).

السكوت، حمدى وجونز، مارسدن، **أعلام الأدب فى مصر، ١، طه حسين**، الطبعة ٢ (القاهرة- بيروت ١٩٨٢).

السيد، أحمد لطفى، **المنتخبات ١**، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٣٧).

... ، **المنتخبات ٢**، تحقيق اسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٤٥).

....، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية فى مصر**، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٤٦).

....، "ما للسياسة والعلم"، فى نفس المصدر.

....، **تأملات فى الفلسفة والسياسة والاجتماع**، تحقيق إسماعيل مظهر (القاهرة ١٩٤٦).

الشايب، أحمد، **أدب اللغة العربية بمصر فى النصف الأول من القرن العشرين**، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٦٦).

شميل، شبلي، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء** فى **مجموعة الدكتور شبلى شميل**، المجلد ١ (القاهرة ١٩١١).

الصعيدى ، عبدالمتعال، **تاريخ الإصلاح فى الأزهر وصفحات من الجهاد فى الإصلاح** (القاهرة، بدون تاريخ).

طاهر، بهاء، **أبناء رفاعة** (القاهرة ١٩٩٣).

الطلخاوى ، سيف النصر، **شيخ أدباء مصر سيد بن على المرصفى** (القاهرة ١٩٨٤).

طه حسين، سوزان، **معك**، ترجمة بدر الدين عرودكى (القاهرة ١٩٧٩).

الطهطاوى، رفاعة رافع، **تخليص الإبريز فى تلخيص باريز**، تحقيق محمود فهمى حجازى (القاهرة ١٩٧٤).

عبده، محمد، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ).

... ، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق عاطف العراقى (القاهرة ١٩٨٧).

عتمـان، أحمـد، "الآداب الأوروبيـة القديمـة (الأدب اليونانى والأدب الرومانى)" فى عبد المنعم تليمة (إشراف) طه حسين، **مائة عام من النهوض العربى ، فكر**، العدد ١٤(القاهرة ١٩٨٩).

عصفور، جابر، **المرايا المتجاورة. دراسة فى نقد طه حسين** (القاهرة ١٩٨٣).

علبى ، أحمد، **طه حسين رجل وفكر وعصر** (بيروت ١٩٨٥).

..... ، **طه حسين، قصة مكافح عنيد** (بيروت ١٩٩٠).

الغزالى ، **إحياء علوم الدين**، تحقيق بدوى طبانه، ٤ مجلدات (القاهرة ١٩٥٧).

الغمراوى ، محمد أحمد، **النقد التحليلى لكتاب فى الشعر الجاهلى** (بيروت ١٩٨١).

الفارابى، **كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق**، تحقيق محسن مهدى (بيروت ١٩٦٨).

... ، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدى (بيروت ١٩٧٠).

الفقى، محمد كامل، **الأزهر وأثره فى النهضة العربية الحديثة** (القاهرة ١٩٦٥).

القبانى ، عبدالعليم، **طه حسين فى الضحى من شبابه، ١٩٠٨ – ١٩١٣** (القاهرة ١٩٧٦).

قلته، كمال، **طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية فى أدبه** (القاهرة ١٩٧٣).

الكاشف، محمد صادق، **طه حسين بصيرا** (القاهرة ١٩٨٦).

الكيالى، سامى، **مع طه حسين**، المجلد ١ (القاهرة ١٩٥٢)؛ المجلد ٢ (القاهرة ١٩٨٦).

كيلانى، محمد سيد، **طه حسين الشاعر الكاتب** (القاهرة ١٩٦٣).

لانجلوا وسينوبوس، **المدخل إلى الدراسات التاريخية**، فى **النقد التاريخى**، ترجمة عبدالرحمن بدوى ، الطبعة ٣ (الكويت ١٩٧٧).

ماسينيون، لويس، **محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية** (القاهرة ١٩٨٣).

... ، « تقرير عن بعثة لإجراء دراسات عن اتجاهات الأفكار الفلسفية فى البلاد الناطقة باللغة العربية (القاهرة ١٩١٣) . (كتب أصلا بالفرنسية وترد ترجمته فى ملحق الكتاب .

مبارك، زكى ، **البدائع**، المجلد ١ (القاهرة ١٩٣٥).

محمد، أحمد الصاوى ، "الدكتور طه حسين فى باريس"، **الهلال**، ١٩٢٨، ص ١١٨١ - ١١٨٣ .

محمودى ، عبدالرشيد (الصادق) محمودى، "طه حسين وديكارت"، **فصول**، المجلد ٣ (يوليه/ أغسطس/ سبتمبر ١٩٨٣)، ص ١٠٤ - ١١٣ .

مندور، محمد، **فى الميزان الجديد** (القاهرة ١٩٧٧).

نالينو، كارلو، **علم الفلك عند العرب** (روما ١٩١١).

...... ، **تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية** ، الطبعة ٢ (القاهرة ١٩٧٠) .

هيكل، محمد حسين، **تراجم مصرية وغربية** (القاهرة ١٩٨٠).

.... **مذكرات فى السياسة المصرية**، ٣ مجلدات (القاهرة ١٩٩٠).

(ب) بالإنجليزية والفرنسية

Abdessalem, Ahmed, *Ibn Khaldun et ses leteurs* (Paris 1983) .

Ahmed, Jamal Muhammad, *The Intellectual origins of Egyptian nationalism*, reprint (Oxrord 1986)

Berque, Jacques " Une affaire Dreyfus de la philologie arabe" in Jacques Berque et Jean Charnay (éd.) . *Normes et valeurs dans l'islam contemporain* (Paris 1966) .

... (éd.) , *Au-delà du Nil* (Paris 1977).

Besnard, Philippe (ed.) , *The sociological domain. The Durkeimians and the founding of french sociology* (Cambridge 1983).

... " The epistemological polemic : François Simiand" *in ibid,pp. 248 - 261* .

Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire , le métier d'historien* (Paris 1997) .

Bouglé, C., *Qu'est-ce que la sociologie* (Paris 1907).

Bourdé, Gui et Martin, Hervé, *Les Ecoles historiques* (Paris 1983) .

Cachia, Pierre, *Taha Husayn, his place in the Egyptian literary renaissance* (London 1956)

Casanova, Paul, *Mohammed et la fin du monde* (Paris 1911) .

...., *Mohammed et la fin du mnde. Notes complémentaires* I (Paris 1913)

..., *Mohammed et la fin du monde . Notes comlémentaires* II (Paris 1924)

Cassirer, Ernst, *The Problem of Knowledge. Philosohy, science and history since Hegel* (New Haven-London 1969).

Clark, T.N., *Prophets and patrons : the French university and the emergence of the social sciences* (Cambridge 1973) .

Colligwood, R.H., *The Idea of history* (Oxford 1994) .

Comte, Auguste, *Philosophie première, cours de philosophie positive, loçons 1 à 45* éd . Hermann, 2 t., t. 1 (Paris 1975) .

... ,Physique sociale. *Cours de philosophie positiviste, leçon 46 à 60,* éd. Jean-Paul Enthoven (Paris 1975).

Cournot, A. A., *Considérations sur la marche des idés et des évements dans les temps modernes, Œuvres complè* ol. IV, éd. André Robinet (Paris 1973) .

..., *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'historire, Œurves complètes,* vol. III, éd. Nelly Bruyère (Paris 1982) .

Crabbs, J., *The Writing of history in nineteenth-century Egypt. A Study in national transformation* (Cairo 1983) .

Croiset, *Alfred et Maurice, Histoire de la littérature grecque,* 5 vol. (Paris 1887 - 1899).

De Coulanges, Numa Denis Fustel, *La Cité antique,* (Paris 1984).

De Smedt, S.J., P. Ch., *Principes de la critique historique* (Liège- Paris, 1883) .

Delanoue , Gilbet, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^o siècle,* 2 vols. (Paris - Le Caire 1982).

Delfau, Gérard et Roche, Anne, *Histoire / Littérature ; Histoire et interprétation*

du fait littéraire (Paris 1977) .

Destrenau, C. et Moncelon, J., *Massignon* (Paris 1994) .

Diderot, *Lettre sur les aveugles, in Œurves philosophiques*, éd. Paul Vemière (Paris 1964).

Durkheim, Emile , *Le socialisme* (Paris 1992) .

... , *Les règles de la méthode sociologique* (Paris 1988) .

..., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1990).

...,*De la division du travail sociale* (Paris 1998).

..., " Discours aux lycéens de Sens ", *Cahiers intemationaux de la sociologie*, XLIII (1967).

..., "Linconnu et l'inconscient en histoire", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1908) .

..., Compte rendu d'Antoine Labriola, *Essais sur la conception de l'histoire, Revue philosophique*, XLIV (1897).

Ehrad,J.et Palmade, G., *L'Histoire* (Paris 1964) .

Fakkar Rouchdi, *Origines des relations culturelles contemporaines entre la France et le monde arabe* (Paris, 1973) .

Gabriedli Francesco, " Adab ", *in EI²* .

Gardet L., " Kasb " , *in EI²* .

Ghali, Ibrahim Amin, " Trois penseurs égyptiens ", *La Nouvelle Revue du Caire*, vol. I (1975) , pp .219 -239 .

Glotz, Gustave, *Alexandre et l'Hélénsiation du monde antiques* (Paris 1938) .

Herrick, Jane , *The Historical thought of Fustel de Coulanges* (Washington, D.C. 1954).

Hournai, Albert, *Arabic thought in the liberal age, 178981939* (Cambridge 1984).

..., *Islam in Europeau thought*, reprint (Cambridge 1993).

Langlois Ch-V. et Seignobos, Ch., *Introduction aux études historique* (Paris 1992).

Lanson, G., " La méthode de l'histoire littéraire " *in Idem Essais de méthode, de critique et d'histoire, éd,* Henri Peyre (Paris 1965).

..., *Histoire de la littérature française* (Paris 1951).

..., *Méthodes de l'histoire littéraire & Hommes et livres* (Genève 1979) .

Louca, Anouar, " Taha Hussein et l'Occident ", *Cultures,* II (1975),pp. 118 - 142 .

..., " Taha Hussein ou la continuité de deux rives ", *Qantara,* juillet-août 1992, dossier spécial, pp. vii-viii.

Louca, Leila, " Le discours autobiographique de Taha Husayn selon la clôture du *Livre des jours* "*Arabica,* vol .XXXIV (1992) , pp. 246-357.

Lukes, Steven , *Emile Durkeheim, His life and work* (Harmondsworth 1975).

Malti-Douglas, Fedwa, *Blindness and autobiography* (Princeton 1988).

Margoliouth, D.S., " The Origins of Arabic poétry ", *JRAS,* 1925, pp. 417-449.

..., Notice on *Fi 'l-adab al-jáhilî, JRAS* , 1927, pp. 902- 904 .

Marin , Germain, " L'Université Egyptienne " "*Revue du Monde Musulman* , XIII (1911) , pp . 149 - 157 .

Massignon' Louis, "L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du caire ", *La Revue du Monde Musulman* XIII (1911), p. 1 - 19 .

..., "Rapport : Mission d'études sur le mouvement des idées philosopiques dans les pays de langue arabe " (manuscrit, juillet 1913) .

..., *La Passion de Halláj, martyr mystique de l'Islam,* , 4 vol . (Paris, 1975) .

Nallino, Maria, " Taha Husseine e l'Italia," in Taha Hussein, *Omaggi degli arabisti Italiani a Taha Hussein in Occasion del settantancinquesimo compleanno,* L'Instituto Universitario Orientale (Napoli 1964) , pp. 53-65 .

Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic poetry,* reprint (Cambridge 1969).

Renan, Ernst, "Mahomet et les origines de l'Islamisme ", *(Œuvres completes,* éd. Henriett Psichary (Paris 1947 -1961) , vol. VII, pp. 168-220.

..., *L'histoire du peuple d'Istrael* , *(Œuvres complètes,* vol. VI.

..., *La vie de Jésus, (Œuvres complètes,* vol.IV.

Ringer, Fritz, *Fields of knowledge. French academic culture in comparative persective, 1890-1920* (Cambridge 1992) .

Robson, J., "al -Djarh wa'l-Ta 'dil " in *EI²*.

Said, Edward W., " Islam, the philological vocaion ,and French culture : Renan and Massignon " in Malcolm H. Kerr (ed.) , *Islamic Studies : A tradition and its problems* (California 1980), pp. 53-72 .

Saint- Simon, Claude-Henri de, *Introduction aux travaux scientifiques du XLX^{e} sièce (Œuvres* (Paris 1966), t. VI.

Salama, Ibrahim, *L'Enseignement Islamque en Egypte* (Le Caire 1939).

Seignobos, Ch., *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* (Paris 1901).

Semah, David, *Four Egyptian literary critics* (Leiden 1974).

Tadié, Arelette, " Le troisième Livre des Jours ", *La Nouvelle Revue du Caire*, vol. I (1975) , pp. 49-58.

Tàhà Husain, Suzanne , " *Le Progrès* écoute : Suzanne Taha Hussein ", *Le Progrè Egyptien* , 18 mai 1980 .

Tahar, Miftah, *Taha Husain, sa critique littéraire et ses sources françaises* (Tunis 1976).

Taine, Hyppolyte , *Introduction á la literature anglaise* (Paris 1911) .

...., *Philosophie de l'art* (Paris 1985).

Vatikiotis, P.J., " Kawmiyya " in *EI^{2}* .

...., *The History of modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak* (London 1991).

Watt, W.M., *Islamic philosophy and theology* (Edinburgh 1979).

Weisz, George, " The Republican ideology and the social sciences : the Durkheimians and the history of social economy at the Sorbonne " in Philippe Besnard (ed.) *The sciological domain* .. pp. 90- 119 .

Wellek, René, *A History of modern criticism 1750-1950* (Cambridge 1983) .

Wendell, Charles, "Lutfi al-Sayyid " ,in EI^2.

...., *The Evolution of the Egyptian national image from its origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid* (Berkely, Los Angeles, London 1972).

Wilson, Edmund, *To the Finland Station . A Study in the writing and acting of history* (New York 1947).

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة | آلن تورين | ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد | بيتر والكوت | ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب | آن سكستون | ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية | بيتر جران | ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك | بنجامين باربر | ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج | أوكتافيو باث | ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور | روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين | ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان | هـ . ت . نوريس | ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى | ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى | بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل | ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١) | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢) | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة | كارلوس مونييث | ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل | جوهانز ايتين | ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور – سميث | مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص | رولان بارت | ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات | فرناندو بيسوا | ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانغ رودريجت | ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | ت : حسين محمود

٧٢ - السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيميونوفا	ت : حسن بيومي
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ - الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ - النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ - صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فاتويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نحبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة — و . ب . ييتس — ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما — رينيه چيلسون — ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام — هانز إيندورفر — ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم — توماس تومسن — ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل — ميخائيل أنوود — ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة — بُزُرْج علَوى — ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب — الڤين كرنان — ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة — پول دى مان — ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس — كونفوشيوس — ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال — الحاج أبو بكر إمام — ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ١ — زين العابدين المراغى — ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم — بيتر أبراهامز — ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى — مجموعة من النقاد — ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤ — إسماعيل فصيح — ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة — فالنتين راسبوتين — ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق — شمس العلماء شبلى النعمانى — ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى — إدوين إمرى وآخرون — ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية — يعقوب لانداوى — ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية — جيرمى سيبروك — ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤ — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية — ألطاف حسين حالى — ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم — زالمان شازار — ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات — لويجى لوقا كافاللى – سفورزا — ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً — جيمس جلايك — ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى — رامون خوتاسندير — ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى — دان أوريان — ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح — مجموعة من المؤلفين — ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى — سنائى الغزنوى — ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير — جوناثان كلر — ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان — مرزبان بن رستم بن شروين — ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر — ريمون فلاور — ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع — أنتونى جيدنز — ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢ — زين العابدين المراغى — ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم — مجموعة من المؤلفين — ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان — صمويل بيكيت — ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا — خوليو كورتازان — ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروجان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	جون جريين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر ألان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايترى ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليناور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ - عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ - الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ - لقطات من المستقبل	أرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ - عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ - متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ - فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ - تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ - قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ - سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ - العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ - الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ - سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ - الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ - مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ - قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ - التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ - الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ - متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ - تلميذ بابنبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ - حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ - سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البراق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢ محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	جون دن	ت : بهاء جاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن

٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه — أقلام مختلفة — ت : طلعت شاهين

٤٠٨ – معجم تاريخ مصر — جوان فوتشركنج — ت : عنان الشهاوى

٤٠٩ – انتصار السعادة — برتراند راسل — ت : إلهامى عمارة

٤١٠ – خلاصة القرن — كارل بوبر — ت : الزواوى بغورة

٤١١ – همس من الماضى — جينيفر أكرمان — ت : أحمد مستجير

٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢) — ليفى بروفنسال — ت : نخبة

٤١٣ – أغنيات المنفى — ناظم حكمت — ت : محمد البخارى

٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب — باسكال كازانوفا — ت : أمل الصبان

٤١٥ – صورة كوكب — فريدريش دورنيمات — ت : أحمد كامل عبد الرحيم

٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر — أ. أ. رتشاردز — ت : مصطفى بدوى

٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥ — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية — جين هاثواى — ت : عبد الرحمن الشيخ

٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية — جون ماريو — ت : نسيم مجلى

٤٢٠ – مكرو ميجاس — فولتير — ت : الطيب بن رجب

٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى — روى متحدة — ت : أشرف محمد كيلانى

٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١ — نخبة — ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم

٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف — نخبة — ت : وحيد النقاش

٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق — نور الدين عبد الرحمن الجامى — ت : محمد علاء الدين منصور

٤٢٥ – من طاووس حتى فرح — محمود طلوعى — ت : محمود سلامة علاوى

٤٢٦ – الشغاليش وقصص أخرى من أفغانستان — نخبة — ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب

٤٢٧ – بانديراس الطاغية — باى إنكلان — ت : ثريا شلبى

٤٢٨ – الخزانة الخفية — محمد هوتك — ت : محمد أمان صافى

٤٢٩ – هيجل — ليود سبنسر وأندرزجى كروز — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٤٣٠ – كانط — كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٤٣١ – فوكو — كريس هيروكس وزوران جفتيك — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٤٣٢ – ماكياڤلى — باتريك كيرى وأوسكار زاريت — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٤٣٣ – جويس — ديفيد نوريس وكارل فلنت — ت : حمدى الجابرى

٤٣٤ – الرومانسية — دونكان هيث وجودى بورهام — ت : عصام حجازى

٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة — نيكولاس زربرج — ت : ناجى رشوان

٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١) — فردريك كوبلستون — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق — شبلى النعمانى — ت : جلال السعيد الحفناوى

٤٣٨ – بطلات وضحايا — إيمان ضياء الدين بيبرس — ت : عايدة سيف الدولة

٤٣٩ – موت المرابى — صدر الدين عينى — ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب

٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية — كرستن بروستاد — ت : محمد الشرقاوى

٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة — أروندهاتى روى — ت : فخرى لبيب

٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية) — فوزية أسعد — ت : ماهر جويجاتى

٤٤٣ – اللغة العربية — كيس فرستيغ — ت : محمد الشرقاوى

٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علماني
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى